رموز الشرّ في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة
صورة الحجّاج بن يوسف الثقفي

نادر الحمّامي
(المعهد العالي للغات بتونس/ جامعة قرطاج/تونس)
naderhammami8@yahoo.fr

« Par sa structure même et sans qu'il soit besoin de faire appel à la substance du contenu, le discours historique est *essentiellement idéologique ou pour être plus précis, imaginaire »*

Roland Barthes, ***Le discours de l'histoire****, in œuvres complètes, II, Paris, 1994, p 417.*

" قال: عمر بن عبد العزيز: إذا أتت قوم فارس بأكاسرتها، والروم بقياصرتها أتينا بالحجاج فكان عدلاً بهم"، ابن الجوزي، المنتظم، ج7، ص5.

مقدّمة ضروريّة

قد يبدو عنوان هذا البحث لقارئه حمّال إشكاليّة تتعلّق بالجمع بين الرمز والكتابة التاريخيّة إذا ما عُومل المفهومان على أساس التعريف النظريّ المبدئيّ. ولن ندّعيَ هنا العودة إلى المقاربات المختلفة للمفهومين، وإلى ما قد يثيره مفهوما الرمز والكتابة التاريخيّة من إشكاليّات تبعدنا عن الإطار المرسوم لهذا العمل. ولكن حسبنا الإشارة إلى بعض المسائل النظريّة ذات العلاقة المباشرة بما نحن بصدد البحث فيه لإزالة المفارقة الّتي قد يلاحظها البعض بين الرمز والكتابة والتاريخيّة. تلك المفارقة الّتي أشرنا إليها لها ما يبرّرها إذا ما استحضرنا أنّ الرمز كما استقرّ الأمر في الدرس الأنتروبولوجي أساسا عنصر مكوّن من عناصر الأسطورة[1].

[1] Gilbert Durand, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaires,*** Paris, édition Dunod, 1984, p 64.

وهنا تحديدا سرّ المفارقة بين الكتابة التاريخيّة المحيلة على ضرب من "الواقعيّة المحسوسة" والرمز المحيل على "الأسطورة" من جهة، وله من جهة أخرى، كما حدّد بول ريكور(Paul Ricœur) ثلاثة أبعاد؛ فالرمز "كونيّ بمعنى أنّ صورته منتزعة من العالم المحسوس المكتنف لنا، كما ينتمي إلى عالم الأحلام (Onirique) بمعنى أنّ له جذورا في ذكرياتنا وما يطفو من أحلامنا. وهو أيضا شعريّ أو إنشائيّ لأنّه يقوم على لغة ولا كاللغات لأنّها لغة الخلق والإبداع الفنّي الدافق الحيّ الفيّاض"[1].

هنا السؤال تحديدا: ما العلاقة بين الكتابة التاريخيّة "الحسيّة الواقعيّة" والصورة المنتزعة من العالم المحسوس؟ ما علاقة تلك الكتابة بالأحلام؟ ما الّذي يجمع "الدقيق الصارم البارد" بـ"الشعريّ أو الإنشائيّ" القائم على " لغة الخلق والإبداع الفنّيّ الدافق الحيّ الفيّاض"؟

كانت هناك إجابات منها ما اعتمد على شكل الكتابة بالدرجة الأولى: "[فـ] لا أحد ينكر أنّ هناك فرقا بين سيرة فرجيل يكتبها مؤرّخ محترف وأخرى يتخيّلها شاعر، مع أنّ الشاعر لا يجد مادّته إلاّ عند المؤرّخين وأنّ المؤرّخ لا يجعل من أخباره عملا مؤثّرا إلاّ في إطار قالب شعريّ على مستوى تحقيق الأحداث. الفرق واضح بين ما حصل فعلا وما كان ممكنا ولم يتحقّق، لكن على مستوى الشكل والعبارة، عند جمع الأخبار وتأليفها، عند انتقاء الكلمة المؤثّرة والجملة البليغة هل يبقى الفرق بالوضوح نفسه؟ ألا يقترب التاريخ من الأدب الكلاسيكي والواقعي بخاصّة؟"[2].

إنّ الكتابة التاريخيّة، مثلها مثل الأثر الأدبيّ الروائيّ، يقوم كلاهما على ضروب من السرد، وعلى المؤرّخ، وهو الواسطة بين الماضي والحاضر، أن يحبك دائما وأبدا شتات الأحداث ويسرد الماضي يقدّمها في صيغة مترابطة حتّي يمكن فهمها، وهنا أساسا يكمن تدخّل المؤرّخ في الأحداث؛ وهو تدخّل قد يبدو أسلوبيّا أو حتّى شكليّا، ولكنّ أهميّته كبيرة لما للأسلوب من أثر في المضمون ولما له من أثر عند المتقبّل. فصياغة خبر ما لا يمكن أن تتخلّص من إكراهات اللغة وأدواتها،

---

[1] محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، بيروت/ تونس، دار الفارابي/ دار محمّد عليّ، 2005، ص 78.

[2] عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ص 50.

ومن انتقاء ألفاظ بعينها وتركيبها، وبهذا المعنى تصبح الكتابة التاريخيّة "نصّا" خاضعا لآليّات تحليل غيره من النصوص. ومن المعلوم أيضا أنّ اللغة لا يمكن أن تكون بريئة بحكم خضوعها الدائم لمقتضيات المجتمع وبيئته وللثقافة والخلفيّة الفكريّة والبنية الذهنيّة المنتجة لها.

إنّ إشارتنا هنا كانت سريعة إلى وشائج قربى بين النّص "التاريخي" والنصّ الأدبي، وهي إضمار لما يمكن أن نسمّيه بـ "أدبيّة النصّ التاريخي" وهي أدبيّة ترمي به في مجال المتخيّل.

قد يكون هذا المنطلق مشرّعا للتساؤل عن طبيعة العلاقة بين الكتابة التاريخيّة والمتخيّل.

نحسب أنّ الإجابة على هذا السؤال تقتضي توضيحا أوّليّا مفاده أنّ العلاقة بين الكتابة التاريخيّة والمتخيّل هي علاقة ذات وجهين على الأقلّ:

- الوجه الأوّل أن يكون المتخيّل موضوع بحث تاريخيّ. وقد شهد هذا الأمر ازدهاره في فترة ما بين الحربين في إطار البحث في تاريخ الذهنيّات حيث " اتّسع التباعد التاريخيّ مع عصر الأنوار الّذي سلب الإرث العتيق، ومع ظهور الرومانسيّة الّتي استقامت تلبية للذوق الجماليّ والتقوى الوطنيّة، ومع العلوم الّتي أنهت القرن التاسع عشر وافتتحت القرن العشرين، وقد كانت على الغالب وضعيّة أو على الأقلّ مبنيّة بصورة ضمنيّة على تراتب الثقافات ارتباطا بفكرة التقدّم. وكانت الثورة الكوبرنيكيّة قد بدأت تتشكّل، وكان عليها أن تدفع طيلة العقود اللاحقة نحو ازدهار هائل ومقترن بالعلوم الإنسانيّة والتاريخ. وكلّ هذه العلوم قبلت بترتيب الثقافات الماضية بصفة كليّة، ولكن من دون تفاضل، وحدّدت لنفسها هدف الإدراك الكلّي للإنسان بوصفه كائنا اجتماعيّا وبوصفه فردا. وبهذه الطريقة فتح حقل المتخيّل الماضي على مصراعيه أمام الدراسات التاريخيّة"[1].

في هذا السياق العام ظهرت دراسات تأسيسيّة في مجال تاريخ المتخيّل من قبيل أعمال جول ميشليه (Jules Michelet) وجيميس فرايزر (James Frazer) وفرانتز كومون (Franz Cumont) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وأعمال مارك بلوخ (Marc Bloch) ولوسيان فافر(Lucien Febvre)

---

[1] إفلين باتلاجين، "تاريخ المتخيّل" ضمن **التاريخ الجديد**، إشراف جاك لوغوف، ترجمة وتقديم محمّد الطاهر المنصوري، بيروت، المنظّمة العربيّة للترجمة، ط1، 2007، ص ص 482- 483.

وغيرهما في فترة ما بين الحربين[1]، وصولا إلى كتابات لوسيان بويا (Lucian Boia) المعاصرة الّتي زاوجت بين الاهتمام بالنواحي التنظيريّة العامّة ومظاهر المتخيّل الجمعي[2].

– أمّا الوجه الثاني فمداره على اعتبار المتخيّل جزءا أساسيّا في كتابة التاريخ. ونحسب أنّ مثل هذا الاعتبار يعود إلى تغيّر النظرة إلى طبيعة الكتابات التاريخيّة وإلى مفهوم التاريخ نفسه[3]. وهذا التغيّر جعل من الإقرار التالي ممكنا " إنّ التاريخ، بأوسع معانيه، موطن يمكن أن يتحوّل فيه الواقع المعيش إلى أسطورة وأن تتقنّع الأسطورة فيه سواء أكان تاريخ شخصيّة فذّة أم تاريخ مدينة عريقة أم أمّة من الأمم أو دولة من الدول أو حضارة أو ثقافة. فقد تتسرّب الأسطورة إلى التاريخ من خلال "أسطرة" الواقع من أجل غاية ذرائعيّة أساسيّة هي جعل ذلك التاريخ أكثر فاعليّة في وعي الناس وسلوكهم"[4].

---

[1] أنظر تقديما لهذه الأعمال وغيرها في المرجع السابق ص ص 483- 516.

[2] ***Entre l'ange et la bête: le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours***, Plon, Paris, 1995, ***Pour une histoire de l'imaginaire***, Les Belles Lettres, Paris, 1998, ***Quand les centenaires seront jeunes : L'imaginaire de la longévité de l'Antiquité à nos jours***, Les Belles Lettres, Paris, 2006.

[3] قد يضيق المقام بنا هنا إذا أردنا التعرّض إلى هذه القضيّة لذلك نشير فقط إلى بعض الأعمال التي يمكننا عدّها أساسيّة في تقليب مفهوم التاريخ والكتابة التاريخيّة وزعزعة ما استقرّ في الأذهان عنها من قبيل كتاب بول فاين، كيف يُكتبُ التاريخ

Paul Veyne, ***Comment on écrit l'histoire***, Paris, éditions du Seuil, 1978 (première édition 1971)

يصرّح فاين، ومنذ مقدّمة كتابه:

« L'histoire n'est pas une science et n'a pas beaucoup à attendre des sciences ; elle n'explique pas et elle n'a pas de méthode ; mieux encore, l'Histoire, dont on parle beaucoup depuis deux siècles, n'existe pas », p10.

وهذا الكتاب مواصلة في الحقيقة لمشروع ميشال فوكو (Michel Foucault) في نقد العلوم الإنسانيّة ومن ضمنها التاريخ الذي نفى عنه الباحثان صبغته العلميّة واعتباراه أداة في يد السلطة السياسيّة بالأساس. وهذا التوجّه كان له أثر بالغ عند الكثير من الباحثين العرب في السبعينيّات بالخصوص وهو ما يمكن استنتاجه مثلا من الاطّلاع على المقالات الّتي نشرت في عدد خاصّ بالكتابة التاريخيّة المعاصرة ومناهجها من مجلّة **"الفكر العربي"**، 15 يوليو- 15 أغسطس 1978.

[4] محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص 432.

هنا تحديدا الكلمة المفتاح "وعي الناس". إذا اعتبرنا التاريخ إخبارا بعديّا عن وقائع حقيقيّة حصلت في الماضي وعن طريق الذاكرة، فإنّ تلك الذاكرة لا ترتبط بالفرد بل بما اصطلح عليه بـ"الذاكرة الجماعيّة" وهذا ما أجاب عنه بول ريكور مثلا بعد أن تساءل: "من يتذكّر؟ من يقوم بفعل التذكّر وهو يتمثّل الأشياء الماضية؟" ليجيب بأنّ "هذه التساؤلات أصبحت ملحّة منذ ظهور مفهوم الذاكرة الجماعيّة في علم الاجتماع، فكما نعلم، منذ كتاب موريس هالبواش (Maurice Halbwachs) الشهير "الذاكرة الجماعيّة"، أصبح الطرح عنده مدفوعا إلى غاية الشكّ في أنّ الذاكرة الفرديّة ليست سوى انعكاس للذاكرة الجماعيّة أو هي تابعة لها"[1].

وللذاكرة الجماعيّة خاصيّتان أساسيّتان حدّدهما الباحث في تاريخ الأديان ميرسيا إلياد (Mircea Eliade)، أوّلهما أنّ تلك الذاكرة لا تحتفظ بالأحداث كما هي مدّة تزيد على ثلاثة قرون في أقصى الحالات. وثانيتهما، وهي الأهمّ بالنسبة إلينا هنا، أنّ الذاكرة الجماعيّة تشكّل مقولات ونماذج أصليّة (archétypes) تستعيض بها تباعا عن الأحداث والشخصيّات الواقعيّة[2]. وتغدو الأحداث والشخصيّات حين تتحوّل إلى مقولات ونماذج أصليّة إلى رموز ويصبح " كلّ شيء ضمن رؤية العالم على هذا النحو رمزا أو نموذجا ينطوي على أبعاد رمزيّة تجسّم قيم الجماعة وآمالها وطموحاتها"[3].

لقد تخلّصت الدراسات الحديثة شيئا فشيئا من التركيز على البعد الفردي لتتّجه إلى الحديث عن أبعاده الجماعيّة ليصبح المتخيّل متعلّقا بالأنماط الثقافيّة المحدّدة لهويّة مجموعة بشريّة ما، بل وضامنا لتماسكها، وهذا كنه عمل رائد مثل الّذي قدّمه كورنيليوس كاستورياديس (Cornélius Castoriadis) الّذي أكّد أنّ المجتمع يتأسّس تخييليّا واستنادا إلى مخزون رمزيّ بالأساس[4] ومن هنا تبلور

---

1 Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passée », in *Annales HSS*, juillet- août 2000, pp 731- 747 (citation pp 733- 734).

2 Mircea Eliade, ***Le mythe de l'éternel retour***, Paris, Gallimard, 1963, pp 51-58.

3 محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص 435.

4 Cornélius Castoriadis, ***L'institution imaginaire de la société***, Paris, Seuil, 1975.

مفهوم المتخيّل الثقافي المعتمد أساسا على الذاكرة الجماعيّة الحمّالة للرموز الجماعيّة، وللقيم عبر صور ترسمها وتتمثّلها باستمرار[1].

لا نحسب أنّ الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة قد شذّت عن الإطار النظري الّذي سقناه في عجالة كبيرة حتّى لا نخرج كثيرا عن الإطار المرسوم لعملنا، ولعلّها عجالة سنستدركها في بحوث قادمة. فمن نافل القول اليوم أنّ الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة مرّت بطور المشافهة لمدّة تجاوزت القرنين قبل أن تُدوّن باعتبارها ممثّلة لآمال المجموعة الإسلاميّة وطموحاتها، وبالتالي فهو نظر في الماضي للتعبير عن شواغل حاضرها. وإذا ما تبنّينا ما ذهب إليه ميرسيا إلياد، فإنّ الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة خاضعة لقانون الذاكرة الجماعيّة، وبذلك فإنّها ستحوّل الأحداث والشخصيّات إلى مقولات ونماذج أصليّة ترتقي إلى مرتبة الرموز المعبّرة عن نمط مخصوص في رؤية العالم وفي النظرة إلى المنظومة القيميّة، بما يعنيه ذلك من ارتباط وثيق بالأطر الحضاريّة والبنى الذهنيّة المتحكّمة في كتابة التاريخ.

ضوابط البحث:

من هذه الزاوية إذن سنحاول النظر إلى الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة بصورة عامّة، ومن زاوية تعبيرها عن قيمة الشرّ في الخطاب "التاريخي" عبر رموز اختارتها الذاكرة الجماعيّة أو ترسّخت فيها بفعل الأصيل في الذهنيّة العربيّة الإسلاميّة أو الطارئ عليها كذلك[2]. غير أنّ مثل هذه المحاولة تبقى في دائرة المجازفات إذا لم نحدّدها بأطر مضبوطة نكبح بها جماح طموح نعجز عن تحقيقه في إطار ضيّق كالّذي نحن بصدده، أو حتّى في إطار أوسع يتجاوز قدرة الباحث الفرد. لذلك سنضع هنا حدودا واضحة لهذا العمل.

---

[1] John Caughey, ***Imaginary Social Worlds***, University of Nebraska Press, 1984, p9.

[2] تبقى مسألة البحث في الروافد الّتي استقى منها "المتخيّل الإسلامي" مسألة مهمّة وكانت محلّ درس ومقارنة في عدد غير قليل من البحوث الحديثة وقد أجملها فرج بن رمضان في عمله الممتع: **قصّة الإسراء والمعراج، قراءة أدبيّة**، جامعة صفاقس، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، وحدة بحث المتخيّل، 2011، ص ص 14-16، في ثلاثة روافد أساسيّة هي: الإسرائيليّات، والمتخيّل الأسطوري والديني السابق على التوحيد، والمتخيّل الكوني المحايث للرافدين السابقين. ولن نسعى في هذا البحث الضيّق الوقوف على هذه الروافد في الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة فقد يكون ذلك مجالا لبحث آخر وأوسع.

إنّ الكتابة التاريخيّة مفهوم واسع جدّا، بل إنّه إذا جارينا ما ذهب إليه بول فاين من أنّ "كلّ شيء تاريخيّ" قد يؤول بنا الأمر إلى إدراج كلّ ما كتبه المسلمون ضمن الكتابة التاريخيّة، ذلك أنّ كتب التاريخ العامّة، ومصنّفات السيرة والطبقات والتراجم والأخبار وقصص الأنبياء، وكتب الأدب وتواريخ الدول والملوك، ومعاجم البلدان ومؤلّفات الرحلة والجغرافيا وغيرها يمكن أن تُدرج بشكل أو بآخر ضمن الكتابة التاريخيّة إذا أخذنا في الحسبان أنّنا نتحدّث عن الرواية التاريخيّة لا عن التاريخ باعتباره علما كما استقرّ الأمر اصطلاحيّا. فكلّ صنوف الكتب الّتي ذكرنا نقف فيها على أخبار يقدّمها أصحابها على أنّها من صميم التاريخ.

غير أنّ هذا الاعتبار لم يقدنا إلى الاقتصار على نوع معيّن من التصنيف ولكنّنا آثرنا تحديد موضوع نستطيع من خلاله اختراق ضروب مختلفة من التأليف. ونحسب أنّ مثل هذا الاختراق مفيد جدّا بالنسبة إلى موضوعنا حول رموز الشرّ في الكتابة التاريخيّة إذا انطلقنا من فكرة عمل الذاكرة الجماعيّة واشتراك المجموعة في رموزها ممّا ينفي خصوصيّة المؤرّخ أو الأديب أو الرحّالة أو المفسّر أو المحدّث أو غيرهم في تشكيل الرموز والاعتماد عليها لتأكيد فكرة أو ترسيخ عقيدة أو رسم صورة أو جدال مخالف.

وفضلا عن ذلك يسمح لنا هذا التوجّه بالحديث عمّا خلقه التكرار من رموز مشتركة بين مجموعة بشريّة ما تجمع بينها ذاكرتها الجماعيّة رغم اختلاف توجّهات أفرادها وانتماءاتهم، فقضيّة الانتماء إلى مجموعة ما تمثّل واحدة من أهمّ الوظائف الّتي يضطلع بها الرمز[1].

من ناحية أخرى، نحن إزاء رموز متعدّدة ومختلفة من جهة التصنيف[2]، فمن الرموز ما اقترن بالألوان أو الأعداد أو الظواهر الطبيعيّة أو الحيوان، ومنها ما ارتبط

---

[1] Dominique Jameux, "Symbole", in ***Encyclopædia Universalis,*** XVII, pp 494-496. وقد حدّد جامو وظيفتين إضافيّتين هما: إظهار كلّ ما هو غير قابل للإدراك الحسّي، والوظيفة الإلزاميّة الّتي يحملها الرمز.

[2] لا نقصد هنا التصنيف القائم على مجالات البحث والاختصاصات المتعدّدة، أو تلك الّتي تكون أيضا داخل المجال المعرفي الواحد ومن ضمنه مثلا محاولات تصنيف الرمز الديني إلى تصنيف ثنائيّ كما عند يونغ ودوران أو الثلاثي كما هو الشأن بالنسبة إلى إلياد ودومازيل أو التصنيف الرباعي الذي مثّله باشلار، ويمكن مراجعة كلّ هذه التصنيفات والإحالات عليها في: بسّام الجمل، **من الرمز إلى الرمز الديني**، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة بحث المتخيّل، ط 1، 2007، ص ص 29-42.

بأشخاص بعينهم انتقتهم الذاكرة الجماعيّة وفق ظروف حضاريّة مخصوصة حتّى تحوّلوا رموزا خيّرة أو شرّيرة، وهذا الصنف الأخير، وإن كان محلّ نظرنا الأساسيّ هنا، إلاّ أنّه لا يمكن فصله عن الرموز السابقة الّتي تكوّن نسيج الرواية التاريخيّة الّتي تتحرّك في إطارها الشخصيّة الرمز.

من هذه المنطلقات العامّة اخترنا تقليب أخبار الحجّاج بن يوسف الثقفي (40-95 هـ) والي بني أميّة على مكّة والمدينة قبل أن يصير بداية من سنة خمس وسبعين أشهر ولاتهم على العراق باستثناء خراسان وسجستان[1]. ولا نرى أنفسنا هنا مجبرين على الإطناب في سرد تبريرات اختيار شخصيّة الحجّاج باعتبارها رمزا للشرّ ونكتفي بالإشارة إلى ما اختزنته الذاكرة الجماعيّة الإسلاميّة عن هذه الشخصيّة وقرنها بالبطش والتجبّر والقتل وسفك الدماء. وما سنسعى إليه لاحقا يتلخّص في الإجابة على كيفيّة ترجمة الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة لما اقترنت به شخصيّة الحجّاج عبر رسم صورة محمّلة بالرموز وما يقترن بها من معان تحيل علـ الشـّ ءعلـ كلّ ما قد يشير إليه دون إغفال للأسباب الكامنة وراء شيطنة الحجّاج (Diabolisation) حتّى غدا في المتخيّل الجمعي رمزا من رموز الشرّ.

1. الحجّاج: صورة مركّبة:

لن يكون تعاملنا مع الحجّاج تعامل الباحث مع شخصيّة واقعيّة وُجدت في التاريخ وكان لها أثر في الحياة الإسلاميّة زمن حكم الأمويّين بالرغم من أهمّيّة ذلك[2]، بل سنتعامل مع صورة الحجّاج كما استقرّت في المتخيّل الإسلامي. إنّ كلّ متخيّل هو مجموعة الصور المترابطة والمكوّنة لرأس المال المفكّر فيه لدى الإنسان المدرك[3]. ومن خصائص الصورة أن تكون مركّبة، ومن خصائصها أيضا، وتبعا لما قدّمنا به، أن تكون ميثيّة التربة. وكذا نحسب صورة الحجّاج في مصنّفات المسلمين

---

[1] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت، دار صادر، ط2، 2003، م3، ص 1195. (**تاريخ الطبري** لاحقا).

[2] كان ذلك محلّ نظر الباحثين في التاريخ، أنظر مثلا: زهير هوّاري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2003، ص ص 411- 438، وعنوان ما خصّصه هوّاري للحجّاج لافت فقد كان "السيف الأموي" ممّا يوحي بتأثّر البحث التاريخي بما استقرّ في الأذهان عن الحجّاج وسياسته وخصوصا بعد انتقاله إلى ولاية العراق.

[3] Gilbert Durant, ***Les structures anthropologiques de l'imaginaire***, Paris, 1984, p 16.

بعد أن قلّبنا أخباره العجيبة الطوال. اقرأ عن الحجّاج وسيرته في كتب القدامى تجدْ عنه الشيء ونقيضه. فمن الأخبار ما يرفع مكانا عليّا من الفضل، ومنها ما يرسّخ في الذهن غير ذلك بل نقيضه.

وربّما جعل ذلك بعض المحدثين يذهبون في الحجّاج مذاهب شتّى تقف على طرفي نقيض، فمنهم من وضع رسالة جامعيّة اختار لها من العناوين " الحجّاج بن يوسف الثقفي، رحمه الله، المفترى عليه"[1]، والعنوان يغني عن الشواهد. ومنهم من ألّف "الحجّاج طاغية العرب"[2]. إنّ مثل هذه التوجّهات مفهومة إذا نظرنا فيما يُروى عن الحجّاج من أخبار متناقضة ظاهريّا، وهي مفهومة أيضا لأنّ مثل هذه الدراسات لم تنتبه إلى طبيعة الكتابة التاريخيّة الجامعة بين "السرد القصصيّ" و"السرد التاريخيّ" فالتمييز بين السردين يبقى ضروريّا "ولكن لا من أجل إقامة الحدود الحاسمة بين السردين بل بالعكس تمهيدا للإطاحة بهذه الحدود وإثبات التداخل إلى حدّ التماثل أحيانا كثيرة بين الاثنين: إنّ السرد القصصيّ مهما يوغل في التخيّليّة وحتّى العجائبيّة فلا بدّ فيه لا محالة من عنصر ما واقعيّ تاريخيّ أو حقيقيّ هو من بين العناصر الفاعلة على إكساب السرد مصداقيّته وقدرته على الإيهام بالواقعيّة. ومن جهة أخرى فإنّ السرد الخبري مهما ينتحل من صفات الصدق والتاريخيّة والتوثيقيّة فإنّه لا يخلو لا محالة من عنصر أو عناصر تلفيقيّة أو كاذبة بالمعنى الفنّي للعبارة ناشئة عمّا تخضع له الكتابة ضرورة من إكراهات متنوّعة بعضها محايث لبنية اللغة وبعضها مرتبط بوجهة النظر المتحكّمة في الكتابة وبعضها الآخر راجع للسياق بكلّ مكوّناته وتفاعلاتها"[3].

ما جاء في هذا الشاهد الطويل، وهو مركزيّ بالنسبة إلينا، يفسّر سرّ التناقض في ما ذهب إليه بعض المحدثين عند تعرّضهم لشخصيّة الحجّاج، ذلك أنّهم تعاملوا مع أخباره المبثوثة في مصنّفات عديدة على أنّه تمثّل عين الحقيقة

---

[1] هو عنوان رسالة دكتورا أنجزها محمود زيادة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة. ط1، 1995.

[2] هو عنوان كتاب وضعه عبد اللطيف شرارة، بيروت، منشورات دار المكشوف، ط1، 1950.

[3] فرج بن رمضان، **القصّ، التخيّل، السخريّة في رسالة الغفران**، دار البيروني، كلّيّة الآداب بصفاقس، 1996، ص 218.

التاريخيّة ولم يتبيّنوا تدخّل التخيّل وآليّاته في تلك الأخبار، وهو أمر سنحاول التطرّق إليه من خلال ما أسميناه صورة الحجّاج المركّبة.

كان الحجّاج ذا نسب تليد فقد كان من نسل " ثقيف بن منبّه بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان بن مضر. وقيل: إنّ اسم ثقيف قسّي"[1]. وتنسب المصادر التاريخيّة إلى الحجّاج ما يوحي بفضله فقد كان "شابّا لبيبا فصيحا بليغا حافظا للقرآن، قال بعض السلف: كان الحجّاج يقرأ القرآن في كلّ ليلة، وقال أبو العلاء: ما رأيت أفصح منه ومن الحسن البصري، وكان الحسن أفصح منه. وقال الدارقطني: ذكر سليمان بن أبي شيخ، عن صالح بن سليمان قال: قال عتبة بن عمرو: ما رأيت عقول الناس إلا قريبا بعضها من بعض، إلا الحجاج وإياس بن معاوية، فإن عقولهما كانت ترجح على عقول الناس"[2]. وكان الحجّاج إلى ذلك كلّه زاهدا في الدنيا راغبا عنها، فرغم تقلّده المناصب وقربه من الخلفاء فقد " زعموا أن الحجّاج لمّا مات لم يترك إلا ثلاثمائة درهم ومصحفا وسيفا وسرجا ورحلا ومائة درع موقوفة"[3]. ورويت عنه في وصف الدنيا أقوال بليغة توحي بعمق إيمان وكبير زهد فيها فقد سُمع " الحجّاج يتكلّم بكلام ما سبقه إليه أحد [...]: أمّا بعد فإنّ الله عزّ وجلّ كتب على الدنيا الفناء، وعلى الآخرة البقاء، فلا فناء لما كُتب عليه البقاء، ولا بقاء لما كُتب عليه الفناءُ. فلا يغرّنّكم شاهد الدنيا من غائب الآخرة، فطول الأمل يقصر الأجل"[4].

وقد يطول بنا نقل ما ورد في مثل هذه المعاني عن الحجّاج وهذا ليس مقامه، والمهمّ بالنسبة إلينا أنّ تقليبنا لأخباره أوقفنا على العديد من النصوص الّتي تدور في فلك جملة ممّا يُعدّ من الفضائل مثل رفعة النسب والسيادة، والبلاغة والفصاحة، وحبّ القرآن، والزهد في الدنيا. غير أنّ مثل هذه "الفضائل" لم تشفع للحجّاج فتُعدّل صورة رُسمت له واقترنت بالقتل وسفك الدماء وتعدّي الحرمات، بل إنّ ما

---

[1] السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمّد، **الأنساب**، بيروت، دار الجنان، ط1، 1988/1408، ج1، ص ص 508-509.

[2] ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت، دار إحياء التراث، 1988/1408، ج9، ص ص 138-139.

[3] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 159.

[4] المسعودي، أبو الحسن عليّ بن الحسين، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، صيدا- بيروت، المكتبة العصريّة، 1425/ 2005، ج3، ص 125.

قد يبدو ظاهريًا من فضائله قد يحيل على نقيضه، ولا تغرّنّك المحاسن، فللمحاسن في أحيان كثيرة أضدادها.

إنّ حبّ الحجّاج للقرآن مثلا قد يتحوّل إلى نقيض ذلك تماما إذا بحثنا في أخبار أخرى تشير إلى علاقته بالمصحف الّتي تثير الريبة والشكّ، ومن ذلك ما حكاه ابن أبي داود في كتاب المصاحف من "أنّ الحجّاج بن يوسف غيّر في مصحف عثمان أحد عشر حرفا"[1]. ولا تغرّنّا إدامة قراءة القرآن وختمه مرارا وتكرارا، فقد قرنت الأخبار تلك الإدامة بالخوارج وجعلت الأحاديث تنذر بهم وتجعل قراءة القرآن من خصائصهم[2].

ولم يختلف الأمر مع الزهد في الدنيا فلم يكن دائما يُعتبر إيجابيًا، فقد كان في غالب الأحيان مقترنا بالمتصوّفة الخارجين عن أطر التديّن "الرسمي" كما أقرّته المؤسّسة الدينيّة[3]، ولذلك نجد المواقف من الزهد محترزة شديد الاحتراز ومتأرجحة بين مدحه وذمّه. ونرجّح أنّ الأمر متعلّق بالوعي بأنّ الزهد بعد الفتنة الكبرى وقيام دولة الأمويّين "لم يعد من مظاهر التديّن وإنّما أضحى ردّ فعل على أوضاع حضاريّة بعينها وثورة على الانحراف الاجتماعيّ اتّخذت من القيم الدينيّة سلاحا لها وأسلوبا في التعبير عنها"[4]. ولعلّ هذا الاقتران بين الزهد والمعارضة السياسيّة، وهي مذمومة في الأعمّ الغالب، من الأسباب الّتي لم تجعل من الزهد دائما أمرا إيجابيًا، بل إنّه قد يحيل على نقيض ذلك تماما.

ما أشرنا إليه هنا لم يكن سوى من باب المداخل إلى ما نروم التركيز عليه من بين أخبار الحجّاج ورأينا توجيه نظرنا إلى تلك الأخبار وفق ثلاثة محاور أساسيّة

---

[1] ابن أبي داود السجستاني، **كتاب المصاحف**، القاهرة، 1936، ص 117.

[2] ومن ذلك مثلا ما روي " عن يُسيْر بن عمرو قال: سألتُ سهل بن حنيف: هل سمعت النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يذكر الخوارج؟ فقال: سمعت وأشار بيده نحو المشرق، قوم يقرؤون القرآن بألسنتهم لا يعدو تراقيهم يمرقون من الدّين كما يمرق السهم من الرميّة"، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الخوارج شرّ الخلق والخليقة. ومن اللافت للنظر فعلا أنّ ما خصّصه مسلم من روايات كثيرة لذكر الخوارج من باب الزكاة تؤكّد انشغالهم بقراءة القرآن.

[3] L. Kinberg, "*What is meant by ZUHD*?" in ***Studia Islamica,*** LXI, (1985), pp 27-44.

[4] توفيق بن عامر، **التصوّف الإسلامي إلى القرن السادس الهجري**، تونس، منشورات جامعة الزيتونة، 1998، ص ص 13- 14.

اهتمّت بها كتب التاريخ والتراجم عند تعرّضها للشخصيّات المؤثّرة من خلفاء وولاة وعلماء وغيرهم، ونقصد النسب والولادة والوفاة. ووقفنا في أخبار الحجّاج على ما يسعفنا لتتبّع ما جاء ضمن هذه المحاور الثلاثة ومحاولة تأويل ذلك وتبيّن دلالاته الرمزيّة بالخصوص.

2. لعنة النسب

يشكّل النسب من زاوية النظر الّتي اخترنا عنصرا أساسيّا في تشكيل الصور ليخرج النسب وسرده من إطار التوثيق والتأريخ والتأصيل ويصبح ذا دلالات رمزيّة، ويُعتمد عليه في المدح أوالهجاء وفي التفضيل والثلب. وفي هذا السياق العام سنقلّب انتساب الحجّاج إلى ثقيف وكيفيّة استناد المؤرّخين إلى ذلك ليجعلوا من هذا النسب عنصرا من عناصر القدح فيه.

كان الثقفيّون، والحجّاج منهم، من سادات القوم، وكانت ثقيف مهيمنة على مدينة الطائف. ولم تكن المصنّفات الإسلاميّة ولا الضمير الجمعي يكنّان لسادة القوم ولا للطائف ودّا كبيرا. قلّب أخبار ثقيف ومدينتهم في كتب التاريخ ومعاجم القبائل لا تقف إلاّ على ما يسوء. تُنسب القبيلة إلى ثقيف أصل الثقفيّين " وروى أبو مالح: ذكرت ثقيف عند ابن عباس فقال: إنّ ثقيفاً والنخَع كانا ابْني خالة فخرجا منتجعين ومعها أعنز لهما وجدي فعرض لهما مصدق لبعض ملوك اليمن فأراد أخذ شاة منهما فقالا: خذ ما شئت إلاّ هذه الشاة الحلوب فإنّا من لبنها نعيش وولدها فقال: لا آخذ سواها فرفقا به فلم يفعل فنظر أحدهما إلى صاحبه وهمّا بقتله، ثمّ إنّ أحدهما أنتزع له سهماً فلق به قلبه فخرّ ميتاً فلمّا نظرا إلى ذلك قال أحدهما لصاحبه: إنّه لن تحملني وإيّاك الأرض أبداً فأمّا أن تغرب وأنا أشرّق، وإمّا أن أغرب وتشرّق أنت، فقال ثقيف: فإنّي أغرب وقال النخع: فأنا أشرق، وكان اسم ثقيف قسّيا واسم النخع جَسرا فمضى النخع حتى نزل ببِشَةَ من أرض اليمن ومضى ثقيف حتى أتى وادي القرى فنزل على عجوز يهوديّة لا ولد لها فكان يعمل نهاراً ويأوي إليها ليلاً فاتّخذته ولداً لها واتخذها أمّا له"[1]. كذا ترسم القصّة أصول ثقيف الأولى فتربطها بالسطو والغصب، وتجعل من ثقيف ابنا لعجوز يهوديّة لا ولد لها، فتحطّ من أصل القبيلة برمّتها بجعل أصلها لقيطا أو ابن يهوديّة بالتبنّي. وتفرض الرواية على ثقيف اختيار الغرب على الشرق وقد "اقترن

---

[1] ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، فصل "الطائف"، ج3، ص 144.

بالشرق معنى النور وظهور الحياة وكان الغروب والليل رمزين للغربة ثمّ للموت"[1].
وينزل ثقيف بوادي القرى منزل ثمود بين الحجاز والشام[2]، فاقترنت ثقيف بثمود، وأمعنت القصص في ذلك، فجعلت ثقيفا ابنا لأبي رغال صاحب النبيّ صالح أو عبده من ثمود عاقري الناقة الّذين " أهلك الله من كان بين المشارق والمغارب منهم إلا رجلاً كان في الحرم فمنعه الحرم، قيل: ومن هو؟ قيل: هو أبو رغال، وهو أبو ثقيف في قول"[3]. وعبثا حاول الحجّاج بن يوسف أن ينفي انتسابَه وأهلَه إلى ثمود أو على الأقلّ يجعل من النسبة محلّ فخر فلم يبق من قوم صالح إلاّ الصالحون، فقد قال " في خطبة خطبها بالكوفة: بلغني أنّكم تقولون: إنّ ثقيفاً من بقيّة ثمود، ويلكم! وهل نجا من ثمود إلاّ خيارهم ومن آمن بصالح فبقي معه عليه السلام! ثم قال: قال الله تعالى: " وَثَمُودَا فَمَا أَبْقَى""[4]. لم يكن ذلك إلاّ من باب المحاولة اليائسة فقد رسّخت المصنّفات النسب والأصل ونظم فيهما الشعراء هجاءً فممّا هجا به حسّان بن ثابت ثقيفا قوله:

إذا الثقفيّ فاخركم فقولوا ... هَلم فعدَ شأن أبي رغال
أبوكم أخـبث الأحياءِ قدما ... وأنتم مشُبهوهُ على مثال
عبيد الفزْرِ أورثه بنيه ... وولى عنهم أخرى الليالي"[5].

وتربط القصص بين ثقيف وأبي رغال ربطا عجيبا في زمن آخر ومكان مختلف فتجعل من أبي رغال متآمرا مع أبرهة حين همّ بهدم الكعبة وأجْبرَ المؤرّخون المسلمون على إيجاد المخارج للتوفيق بين أبي رغال صاحب صالح، وأبي رغال صاحب أبرهة، فروي عن ابن إسحاق حديثه عن ثقيف: "واللاّت بيت لهم بالطائف، كانوا يعظّمونه نحو تعظيم الكعبة. قال: فبعثوا معه [أبرهة] أبا رغال

---

[1] محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص 526.

[2] **تاريخ الطبري**، ج1، ص 67.

[3] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1995، ج1، ص 70.

[4] الأصفهاني، أبو الفرج، **الأغاني**، بيروت، دار الفكر، [د-ت]، ج4، ص ص 298- 299. والآية من النجم53 /51.

[5] الأصفهاني، **الأغاني**، ج 4، ص 303.

يدلّه على الطريق إلى مكّة. فخرج أبرهة ومعه أبو رغال حتى أنزله بالمغمس[1]. فلما أنزله به مات أبو رغال هنالك فرجمت قبره العرب، فهو القبر الذي يرجم الناس بالغمس. وقد تقدّم في قصّة ثمود أنّ أبا رغال كان رجلا منهم وكان يمتنع بالحرم فلما خرج منه أصابه حجر فقتله وأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال لأصحابه " وآية ذلك أنه دفن معه غصنان من ذهب " فحفروا فوجدوهما، قال وهو أبو ثقيف. قلت: والجمع بين هذا وبين ما ذكر ابن إسحاق أن أبا رغال هذا المتأخّر وافق اسمه اسم جدّه الأعلى ورجمه الناس كما رجموا قبر الأول أيضا والله أعلم"[2]. وسواء كان أبو رغال هذا أو ذاك فإنّ علاقتهما بثقيف والطائف وطيدة، وكلاهما مرجومان.

ومن طريف قصص التاريخ أن تجعل أبا رغال صاحب أبرهة والحجّاج بن يوسف يشتركان في أمر بالغ الخطورة وهو هدم الكعبة، فلئن فشلت محاولة أبرهة ودليله أبو رغال فإنّ الهجوم على الكعبة تمّ على يد الحجّاج زمن حربه مع ابن الزبير، وروت لنا الأخبار أنّه " لمّا قتل عبد الملك بن مروان مصعب بن الزبير ندب الناس للخروج إلى عبد الله بن الزبير فقام إليه الحجّاج بن يوسف فقال: ابعثني إليه يا أمير المؤمنين فإنّي رأيت في المنام كأنّي ذبحته وجلست على صدره وسلخته، فقال: أنت له، فوجّهه في عشرين ألفا من أهل الشأم وغيرهم وقدم الحجّاج بن يوسف فقاتلهم قتالا شديدا وتحصّن بالبيت فوضع عليه المجانيق فجعلت الصواعق تأخذهم ويقول" يا أهل الشأم لا تهولنّكم هذه فإنّما هي صواعق تهامة فلم يزل يرميه بالمنجنيق حتى هدم البيت"[3].

لقد كان الانتماء إلى ثقيف إذن من بين الأسس المشكّلة لصورة الحجّاج في المتخيّل الإسلامي، غير أنّ السؤال هنا: لماذا رسم المسلمون لثقيف هذه الصورة

---

[1] المُغَمَّس: بالضم ثم الفتح وتشديد الميم وفتحها اسم المفعول من غمَستُ الشيء في الماء إذا غَيبتَهُ فيه، موضع قرب مكّة في طريق الطائف مات فيه أبو رِغال وقبره يرجم لأنّه كان دليل صاحب الفيل فمات هناك، **معجم البلدان**، ج4، ص 130.

[2] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج2، ص 213.

[3] **تاريخ اليعقوبي**، بيروت، دار صادر، [د– ت]، ج 2، ص 266.

القاتمة؟[1] للإجابة عن ذلك لا يمكن التغافل عن علاقة النبيّ وأصحابه الأوائل بثقيف ومدينتهم الطائف. ومن اللافت للنظر فعلا أن تقرن الأخبار سبب فتنة المسلمين الأولى بالقادمين من الطائف فمن بين ما كتب عروة بن الزبير إلى عبد الملك بن مروان: "أما بعد، فإنّه – يعني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم – لمّا دعا قومه لما بعثه الله من الهدى والنور الّذي أنزل عليه، لم يبعدوا منه أول ما دعاهم، وكادوا يسمعون له؛ حتّى ذكر طواغيتهم. وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا ذلك عليه، واشتدّوا عليه، وكرهوا ما قال لهم، وأغرّوا به من أطاعهم، فانصفق عنه عامّة الناس، فتركوه إلا من حفظه الله منهم؛ وهم قليل؛ فمكث بذلك ما قدر الله أن يمكث"[2].

وستتعمّق الفجوة، بل العداوة، بين المسلمين وثقيف بعد حادثة خروج النبيّ إلى الطائف الناتجة عن الفتنة الأولى، فقد خصّصت كتب السيرة والتاريخ فصولا تتحدّث عن سعي النبيّ إلى ثقيف يطلب النصرة، فلم يجد منها إلاّ أشدّ الأذى من سادة ثقيف فقد هزؤوا به، بل إنّه طلب منه كتمان سعيه إليهم "فلم يفعلوا، وأغرّوا به سفهاءهم وعبيدهم، يسبّونه ويصيحون به، حتّى اجتمع عليه سفهاء النّاس [...] ورجع عنه من سفهاء ثقيف من كان يتبعه" " ثمّ إنّ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، انصرف من الطائف راجعا إلى مكّة حين يئس من خير ثقيف"[3].

سيحمل الحجّاج أوزار ثقيف لاحقا[4]، ويصبح انتماؤه إلى ثقيف والطائف تهمة تشكّل جانبا مهمّا من جوانب صورته الّتي ستتراكم عناصرها وتتركّب ليقصّ علينا المؤرّخون وأهل الأخبار ولادته العجيبة الحاملة لبذور الشرّ ورموزه.

---

[1] لا نروم هنا التوسّع في الأسباب "التاريخيّة" ممّا يخرج بنا عن مبحثنا الأصليّ ويمكن مراجعة هذه الأسباب في:

Henri Lammens, ***La cité Arabe de Taif à la veille de l'hégire,*** imprimerie catholique, Beyrouth, 1922.

وقد خصّص لامنس فصلا كاملا من كتابه للإجابة عن سؤال: لماذا تظهر الأخبار حانقة على الطائف، ص ص 173- 187. ونشير أيضا إلى الفصل الّذي خصّصه لبيان العلاقة بين قريش والطائف على مستوى الاقتصاد والقرابة، ص ص 117- 135.

[2] **تاريخ الطبري**، ج 1، ص 335. (التشديد منّا).

[3] ابن هشام، **السيرة النبويّة**، م1، ج2، ص ص 18- 19.

[4] هذا ما أشار إليه لامنس مثلا حين بيّن أنّ الحجّاج وغيره من الثقفيّين قد حُمّلوا في التاريخ أوزار أصلهم المزعوم حين يقول:

3. وَوُلِدَ المبيرُ[1]:

أ) الإنذار بولادة الحجّاج:

رفعت كتب التاريخ والأخبار والحديث إلى النبيّ قوله في رواية عن أسماء بنت أبي بكر حين طلبها الحجّاج بعد أن قتل ولدها عبد الله بن الزبير " أما إنّ رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم حدّثنا أنّ في ثقيف كذّابا ومبيرا، فأمّا الكذّاب فرأيناه، وأمّا المبير فلا أخالك إلاّ إيّاه. فقام عنها ولم يُراجعها"[2]. وعدّ هذا الحديث وما دار في فلكه من أعلام النبوّة باعتباره إنذارا نبويّا مسبّقا[3]، ولمّا كانت الحال كذلك لم يعد أمام الحجّاج مهرب من قدره، ويصبح اقترانه بالإهلاك والقتل أمرا مقضيّا. والجدير بالملاحظة_أيضا في سياق الخبر أنّ إنذار النبيّ مقترن أساسا بمقتل عبد الله بن الزبير على يد جيش الحجّاج في مكّة وما أحدثه من شرخ في الضمير الديني ناتج هنا عن مقتل ابن حواريّ النبيّ في الحرم.

ويجد إنذار النبيّ بالمبير دعما في كتب التاريخ فيصبح إدراك زمن الحجّاج دعاء بالشرّ فيُروى أنّ عليّ بن أبي طالب دعا على رجل قائلا: " لا متّ حتّى تدرك فتى ثقيف. قيل له: يا أمير المؤمنين، وما فتى ثقيف؟ قال: ليُقالنّ له يوم القيامة: اكفنا زاوية من زوايا جهنّم، رجل يملك عشرين أو بضعا وعشرين سنة،

"Descendus de ces ancêtres mécréants, les Ziad, les Obaidallah, les Haggag, les Yousof ibn Omar ont simplement continué les traditions impies de leur race; ils se sont montrés les dignes ministres des omayyades, ces Pharaons de l'Islam. Grace à ces apocryphes impudents, l'histoire du premier siècle acquiert une saisissante unité; tout s'y tient, tout s'explique", ***La cité Arabe de Taif à la veille de l'hégire,*** p 181.

[1] المبير: هو المهلك المسرف في إهلاك الناس، ومنه البَوْر والبَوَار، ابن منظور، **لسان العرب**، مادّة (ب،و،ر).

[2] **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر كذّاب ثقيف ومبيرها. وانظر أخبارا مشابهة **مسند ابن حنبل**، حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها، وكذلك ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج6، ص 265؛ ج8، ص 321، 375، 381؛ ج9، ص 140.

[3] الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمّد، **أعلام النبوّة**، بيروت، دار إحياء العلوم، 1412/ 1992، ص156.

لا يدع لله معصية إلاّ ارتكبها، حتّى لو لم يبق إلاّ معصية واحدة وكان بينه وبينها باب مغلق لكسره حتّى يرتكبها، يقتل بمن أطاعه من عصاه"[1]. ولا يمكننا تجاوز هذا الخبر دون الإشارة إلى خلفيّة مهمّة في تشكيل صورة الحجّاج بن يوسف، ونحسب أنّ الأمر هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بالصراع الشيعي السنّي من جهة ولكن رغم هذا الصراع فإنّ الاتّفاق بينهما حاصل حول كره الحجّاج وربطه بسفك الدماء والشرور، وهذا ما تكشف عنه أخبار كثيرة أخرى تندرج في إطار الإنذار بولايته العراق، والعراق المعقل الأوّل للتشيّع، في مقابلة مع الشام مركز حكم الأمويّين. في هذا السياق مثلا يتنزّل الخبر عن رجل جاء "إلى عمر بن الخطّاب رضي الله عنه فأخبره أنّ أهل العراق حصبوا أميرهم فخرج غضبان [...] فقال: من هاهنا من أهل الشام؟ فقام رجل، ثمّ قام آخر [...] فقال: يا أهل الشام استعدّوا لأهل العراق فإنّ الشيطان قد باض فيهم وفرّخ، اللهمّ إنّهم قد لبسوا عليهم فالبس عليهم، وعجّل عليهم بالغلام الثقفي يحكم فيهم بحكم الجاهليّة، لا يقبل من محسنهم، ولا يتجاوز عن مسيئهم"[2]. ويتّضح ما ذهبنا إليه من خلال ما روي "عن الحسن قال: قال عليّ بن أبي طالب: اللهمّ كما ائتمنتهم فخانوني، ونصحت لهم فغشّوني، فسلّط عليهم فتى ثقيف الذيّال الميّال يأكل خضرتها، ويلبس فروتها ويحكم فيها بحكم الجاهليّة"[3].

ولئن كانت هذه الأخبار مندرجة في إطار الإنذار بالحجّاج وولايته العراق بما يخدم غرض رسم صورة الحجّاج كما استقرّت في الذاكرة الجماعيّة، وتلمّح أيضا إلى الحنق السنّي على شيعة العراق حتّى تصبح ولاية الحجّاج بمثابة العقوبة، فإنّ المؤرّخين لم يغفلوا، وهم متّفقون على شيطنة الحجّاج، عن التشكيك في أخبار بعضهم البعض وأظهروا وعيا بأنّ كره الحجّاج قد يكون عاملا من عوامل وضع أخبار تشوّه صورته وتشيطنها وهذا ما كشف عنه مثلا تعقيب ابن كثير على حديث الكذّاب والمبير جاء فيه: "وأمّا المبير فهو الحجّاج بن يوسف هذا، وقد كان ناصبيّا يبغض عليّا وشيعته في هوى آل مروان بني أميّة، وكان جبّارا عنيدا

---

[1] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج6، ص 266.
[2] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 151.
[3] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج6، ص 266.

مقداما على سفك الدماء بأدنى شبهة، وقد روي عنه ألفاظ بشعة شنيعة ظاهرها الكفر [...] ولكن قد يُخشى أنّها رويت عنه بنوع من زيادة عليه، فإنّ الشيعة كانوا يبغضونه جدّا لوجوه وربّما حرّفوا عليه بعض الكلم وزادوا فيه فيما يحكونه عنه بشاعات وشناعات"[1].

ب)ولادة الشرّ:

حين وُلِدَ الحجّاج اختارت له القصصُ من الأسماء "كُلَيْبا"[2]، وقيل كان ذلك لقبه، وقد نُظم شعر في هجائه بذلك[3]. والمهمّ بالنسبة إلينا هنا ما تحمله التسمية أو اللقب من تحقير في مستوى بنيتها الصرفيّة التصغيريّة، ولكن أيضا بإحالتها على اسم حيوان له رمزيّته، ونقصد الكلب الّذي كان العرب يربطون صلة بينه وبين الجنّ " فالكلاب من مراكب الجنّ أو مطاياها"[4]، أمّا الأسود من الكلاب فقد عدّ في الحديث شيطانا، وتمّت الدعوة إلى قتله، بل "إنّ أمّتين مُسختا هما الحيّات والكلاب"[5].

تخبرنا كتب التاريخ عن ولادة الحجّاج العجيبة. واستوقفتنا قصّة الولادة كما رواها المسعودي في تاريخه تحت عنوان فصل "سبب ولوع الحجّاج بسفك الدماء"، وآثرنا نقل القصّة هنا فهي تغنينا عن أخبار أخرى عديدة.

روى المسعودي أنّ أمّ الحجّاج طلّقها زوجها " فتزوّجها بعده يوسف بن أبي عقيل الثقفي أبو الحجّاج، فولدت له الحجّاج بن يوسف مشوّهاً لا دُبُرَ له، فثقب عن دبره، وأبى أن يقبل ثَدْيَ أمّه أو غيرها، فأعياهم أمره، فيقال: إن الشيطان

---

1 ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 153.

2 جاءت إشارات إلى ذلك في كتب التراجم منها أنّ الحجّاج " لمّا حضرته الوفاة أحضر منجّماً فقال له: "هل ترى في علمك ملكاً يموت؟ قال: نعم، ولست هو، فقال: وكيف ذلك قال المنجم: لأن الذي يموت اسمه كليب، فقال الحجاج: أنا هو والله، بذلك كانت سمّتني أمي، فأوصى عند ذلك"، ابن خلّكان، **وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، بيروت، دار صادر، [د– ت]، ج2، ص 51.

3 " وفي لقبه يقول آخر من أهل الطائف: كليبٌ تمكّن في أرضكم ... وقد كان فينا صغير الخطر"، المبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، بيروت، مؤسّسة المعارف، [د – ت]، ج1، ص 302.

4 محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص 295.

5 راجع كلّ ذلك في الفصل الّذي خصّصه الجاحظ للكلاب تحت عنوان " ما ورد في الحديث والخبر عن قتل الكلاب"، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ط2، 1965، ص ص 292-293.

تصوّرَ لهم في صورة الحارث بن كلدة، فقال: ما خبركم؟ فقالوا: ابنٌ وُلِدَ ليوسف من الفارعة، وكان اسمها، وقد أبى أن يقبل ثدي أمّه أو غيرها، فقال: اذبحوا جَدْياً أسود وأوْلِغُوه دمه، فإذا كان في اليوم الثاني فافعلوا به كذلك، فإذا كان في اليوم الثالث فاذبحوا له تيساً أسود وأوْلِغُوه دمه، ثم اذبحوا له أسْود سالخاً فأولغوه دمه واطْلُوا به وجهه، فإنه يقبل الثدي في اليوم الرابع، قال: ففعلوا به ذلك، فكان بعد لا يصبر عن سفك الدماء لما كان منه في بَدْء أمره، هذا، وكان الحجّاج يخبر عن نفسه أنّ أكثر لَذّاته سفك الدماء، وارتكاب أمور لا يُقْدم عليها غيره، ولا سبق إليها سواه"[1].

● المسخ:

تطالعنا القصّة بالإخبار عن الخلق المشوّه، بكلّ ما في التشويه من إحالة على البشاعة والخوف. والتشويه من جهة أخرى يحيل على مسألة المسخ وهو من العقوبات الإلهيّة المسلّطة على أفراد أو أقوام بعينهم. من قبيل مسخ بختنصر عقابا له وهو ما تردّد مثلا في كتب التاريخ حوله[2]، وما جاء في مسخ اليهود من الآيات[3]، وقد يكون المسخ أيضا من بين صور العذاب في الآخرة كما روت بعض الأخبار عن أبي إبراهيم النبيّ[4]. غير أنّه من المهمّ بالنسبة إلينا هنا أنّ المسخ كان دائما مقترنا بالعنف وخاصّة في أساطير الخلق، والولادة المتحدّث عنها هنا ضرب من ضروب الخلق. دوننا قصّة الخليقة كما صوّرتها مصنّفات المسلمين حيث مُسخ إبليس بعد المعصية شيطانا بعد أن كان من الملائكة، فقد روي " عن ابن عبّاس

---

[1] المسعودي، **مروج الذهب**، ج3، ص 106.

[2] " ولم يزل بنو إسرائيل في الأسر تحت يد بخت نصر حتى تزوج امرأة منهم يقال لها ملحات أخت زربابل، بنت سلتائيل، فسألته أن يرد قومها إلى بلدهم، فلما رجع بنو إسرائيل إلى بلدهم ملكوا عليهم زربابل بن سلتائيل، فبنى مدينة بيت المقدس، وبني الهيكل، وأقام على بنائه ستاً وأربعين سنة، وفي زمانه مسخ الله بخت نصر بهيمة أنثى، فلم يزل ينتقل في أجناس البهائم سبع سنين، ثم يقال إنه تاب إلى الله، عز وجل، فأحياه بشراً، ثم مات"، **تاريخ اليعقوبي**، ج1، ص 66.

[3] البقرة65/2، المائدة60/5؛ الأعراف166/7.

[4] ينقل الطبري بمناسبة تفسيره لآية التوبة113/9 أخبارا عن مسخ أبي إبراهيم في الآخرة عقوبة له من بينها قول إبراهيم لأبيه: " إنّي كنت آمرك في الدنيا فتعصيني، ولست تاركك اليوم، فخُذْ بحقْوي! فيأخذ بضَبْعَيْه، فيمسخ ضَبُعًا، فإذا رآه قد مُسِخَ تبرّأ منه"، الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت، دار الفكر، 2001، ج11، ص 57.

قال: إنّ من الملائكة قبيلا يُقال لهم الجنّ فكان إبليس منهم، وكان يسوس ما بين السماء والأرض فعصى فمسخه الله شيطانا رجيما"[1].

ولم يكن المسخ عقوبة المعصية فحسب وإنّما عقوبة ما سيترتّب على العصيان من عنف وسفك للدماء ومن هنا كان اقتران عقوبة المسخ بالعنف، فقد كان إبليس"شأنه شأن كنكو (Kungo) في ملحمة الخليقة البابليّة، وشأن دي-إيلا (Di-Ela) في ملحمة أتراحاسيس يقود عصيانا ضدّ الله، فتقع حرب ضروس يسود فيها العنف التبادلي بين أفراد المجمع الإلهيّ، بين الجنّ أنفسهم [...] وبين الملائكة والجنّ من جهة ثانية. وسرعان ما تتّجه الأنظار إلى الضحيّة، إلى إبليس الّذي تسبّب في العنف، يُلقى القبض عليه حيث تأسره الملائكة أمام عيني الربّ، فيمسخه شيطانا ويطرده من ملكوت السماوات"[2].

لا نحسب أنّ ولادة الحجّاج مشوّها وما يحيل عليه ذلك من مسخ بخارج عن مثل هذه التمثّلات الميثيّة الرابطة للمسخ بالعنف. لقد كان الحجّاج مختلفا في كلّ شيء، فكان ممسوخا، كما كان إبليس في أساطير الخليقة أسّ الاختلاف فمُسخ شيطانا رجيما. إنّ المسخ يشير إلى التأسيس العنيف المدّنس ونحسب أنّ هذه هي نقطة اللقاء بين صورتي الحجّاج وإبليس. ولئن كان مسخ إبليس " يؤسّس للاختلاف الأوّل داخل المجمع الإلهي"[3] فإنّ مسخ الحجّاج كما ورد في قصّة ولادته حسب المسعودي يؤسّس للاختلاف داخل المجموعة الإسلاميّة باعتباره رمزا من رموز الدولة الأمويّة الّتي ستُحدث انقلابا على ما سارت عليه "خلافة الراشدين" كما استقرّت صورتها المثاليّة في الضمير الديني.

لقد شاعت الأخبار أن تجعل ولادة الحجّاج سنة 40 هـ، وقد يكون ذلك قد وقع فعلا في التاريخ، ولكن للتواريخ أحيانا دلالاتها. إنّ هذه السنة هي سنة قيام الدولة الأمويّة، وهو قيام اقترن في الأخبار بانقلاب الخلافة إلى ملك عضوض غاصب: " فعندها استوى معاوية على الملك، واستبدّ على بقيّة الشورى، وعلى

---

[1] **تاريخ الطبري**، ج1، ص 26.

[2] تركي عليّ الربيعو، **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995، ص 31.

[3] تركي عليّ الربيعو، **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ص 105.

جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الّذي سمّوه عام الجماعة، وما كان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبريّة وغلبة، والعام الّذي تحوّلت فيه الإمامة ملكا كسرويّا، والخلافة غصبا قيصريّا، ولم يعد ذلك أجمع الضلال والفسق"[1].

ولا نغالي إذا اعتبرنا الحجّاج رمزا من رموز تلك الدولة، ولا أدلّ على ذلك من طغيان شخصيّة الحجّاج على بقيّة الشخصيّات الأمويّة بما في ذلك الخليفة عبد الملك بن مروان وخاصّة بعد تولية الحجّاج العراق سنة 75 هـ. لهذا الطغيان ما يبرّره تاريخيّا بحكم المهمّة الموكلة إلى الحجّاج في العراق وصراعه المرير ضدّ الخارجين على الأمويّين وقد كانوا في تلك الفترة كثرا، ومن اتّجاهات مختلفة. ولعلّ ذلك ساهم بقسط كبير في معاداة الحجّاج واعتباره رمزا للتسلّط الأموي الّذي صوّرته كتب الأخبار والتاريخ وكلّها تقريبا عبّاسيّة لا تكنّ لسلفها في الخلافة ودّا كبيرا، فنقمت على رموزها وفي طليعتهم الحجّاج. وأسقطت الأخبار على الرمز ما صوّرت به عنف الأمويّين ودمويّتهم.

- **رفض ثدي الأمّ:**

وتُضاف إلى مسألة التشويه الخلقي رفض الحجّاج قبول ثدي أمّه للرضاعة، وهو أمر يشير إلى رفضه للفطرة ولما جبل عليه الكائن الحيّ. وبهذه الصورة تُنزع عن الحجّاج مقوّماتُ الإنسان المخلوق في أحسن تقويم. وتبرز في مسألة رفض الحجّاج ثدي أمّه العلاقة التقابليّة بين سائلين حاملين للرموز في المتخيّل الكوني عموما وهما اللبن والدم. لقد كان اللبن دائما من رموز الخير لدى العرب الّذين كان يمثّل بالنسبة إليهم مقوّما من مقوّمات حياتهم ولذلك اهتمّوا بأسمائه وطعومه وأصنافه ونيئه ومطبوخه[2]. وكذا كان الأمر في الإسلام فكان دليلا على الفطرة في مقابل الخمر[3]، "وتبدو علاقة الخمرة بـالدم وطـيدة في ثقـافة الشرق الأدنى"[4]. ولم

---

[1] الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2000، م1، ج2، ص 8.

[2] راجع تفاصيل ذلك في: سهام الدبّابي الميساوي، **الطعام والشراب في التراث العربي**، منشورات كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة، 2008، ص ص 277- 281.

[3] نشير هنا بالخصوص إلى ما جاء في سياق أحاديث الإسراء والمعراج: " فأتيتُ بإناءين في أحدهما لبن وفي الآخر خمر، فقيل لي: خُذْ أيّهما شئتَ، فأخذت اللبن فشربته فقال: هُديتَ الفطرة أو أصبت الفطرة، أمّا إنّك لو أخذتَ الخمر غوت أمّتك"، **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلّى الله عليه وسلم.

[4] سهام الدبّابي الميساوي، **الطعام والشراب في التراث العربي**، ص 77.

يختلف الأمر من قبل في اليهوديّة والمسيحيّة[1]. وكذا في أديان عديدة أخرى[2].

ولئن قرّر علماء الأنتروبولوجيا أنّ الدم يشير رمزيّا إلى الشيء ونقيضه: الطهارة والدنس، القلق والألفة، المقدّس والدنيوي، الموت والحياة[3]، فإنّ مقابلته بلبن الأمّ في خبر ولادة الحياة يجعله متعلّقا برمزيّاته السلبيّة المدنّسة والعنيفة، والعنف والدنس مقترنان دائما كلّما تعلّق الأمر بالدم إذا لم يكن دم قربان طقسي[4]. وهنا نصل إلى الذبائح الثلاث الّتي قدّمت وأولغ الحجّاج دمها حتّى يتخلّص من تشويهه ورفض ثدي أمّه.

- **القربان الخبيث:**

يمكن اعتبار الذبائح المقدّمة في خبر ولادة الحجّاج شكلا من أشكال القربان، وكان القربان في أساطير التأسيس محاولة من الإنسان أو هي حيلته حتّى يتمّ " وقف العنف المسلّط عليه والتقرّب إلى الربّ الّذي خلق"[5]. ولئن كان هذا هو الأصل في وظيفة القرابين فإنّ القربان قد يكون طيّبا مقبولا وقد يكون خبيثا مرفوضا. ونحسب أنّ ذبائح خبر المسعودي من النوع الثاني الخبيث. يظهر ذلك من خلال أمرين على الأقلّ، أوّلهما أنّ الشيطان المتجسّد في صورة الحارث بن كلدة هو من أشار بذبح الذبائح، وثاني الأمرين لون الذبيحة الأسود ولنا إليه عودة.

يبدو أنّ تجسّد الشيطان من التقنيات المعتمدة في الأخبار لنسج قصص الشرور، ولا أشهر من قصّة الهجرة النبويّة وتجسّد الشيطان في صورة ذلك الشيخ النجديّ

---

[1] Michel Meslin , « *Un don biblique* », dans ***Mémoires lactées***, éditions Autrement, 1994, pp 101- 115.

[2] إنّ حضور اللبن مثلا في حلقة السوما من الريك فيدا يبقى حضورا لافتا في أغلب الأناشيد وهو مقترن دائما بالحياة وبالإلهيّ المقدّس ومن ذلك ما جاء على سبيل التمثيل في النشيد 78: " ها قد رنّ صوت سوما الملكيّ فتدفّق ليتّحد بالمياه وبلبن البقرة" (ص 320)، أو كذلك في النشيد 96: " أيا إندو النقيّ، ادفق موجك الممزوج بلبن البقرات" (ص 358)، **ريك فيدا**، ترجمة لويس صليبا، لبنان، دار ومكتبة بيبلوس، 2005.

[3] J.P. Roux, ***Le sang, mythes, symboles et réalités,*** Paris, Fayard, 1988, p 10.

[4] René Girard, ***La violence et le sacré,*** Editions Grasset Fasquelle, 1972, pp 55- 56.

[5] وحيد السعفي، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، تونس، تبر الزمان، 2003، ص 115.

ليشير على الملإ من قريش بقتل النبيّ[1]. ولكن هنا أيضا يبرز اختلاف الحجّاج واستثنائيّته، ذلك أنّ تجسّد الشيطان قد اعتبر ممّا "لا يحدث إلاّ في دهر الأنبياء ونزول الوحي"[2]. وبذلك يصبح الحجّاج أو ولادته ضربا من ضروب خرق النظام، وهذا الخرق في حدّ ذاته شرّ من أعظم الشرور.

ولمّا كان الشيطان المتجسّد هو المشير بالذبح والإيلاغ في الدم كان لزاما علينا ألاّ نتوقّع من وراء إشارته خيرا، وأنّى للشيطان أن يشير بخير. لقد كان الشيطان في القصّة مرشدا، وفي كلّ مرّة لعب فيها هذا الدور لم يجن الإنسان غير الشرور وسفك الدماء، فتطلّ علينا من جديد القصّة الإطار، قصّة الخليقة والعنف المؤسّس، ويظهر شبح قابيل وقربانه. لقد سبق لإبليس أن علّم قابيل القتل الفظيع إثر تقديمه قربانا خبيثا لم يقبله الربّ "حتّى استوى صورة للؤم والبشاعة والوحشيّة والدمويّة فقام يقتل أخاه خنقا وعضّا كما تقتل السباع أو يهشّم رأسه بالصخرة هشما أو يشدخه شدخا ممتثلا في ذلك إلى صاحبه إبليس الّذي علّمه الأشياء وأسماءها وأرشده إلى طرق القتل الشنيع"[3]. ولم يشذّ الحجّاج عن ذلك فصوّرت كتب التاريخ صرعاه ومن توارى منه خوفا، ونسجت قصصا عديدة في إقدامه على القتل وسفك الدماء وضرب الرقاب لأتفه الأسباب وأدنى الشبهات، فقد " كان كثير قتل النفوس التي حرّمها الله بأدنى شبهة "[4].

لقد كان قربان الشيطان أسودَ، وللألوان في الفكر الإنساني دلالتها، ولسنا هنا في مقام البحث عن رمزيّات الألوان ولكن نشير فقط أنّ السواد لا يدلّ لدى الباحثين دائما على الشرور كما يمكن أن يذهب في الأذهان لأوّل وهلة ولذلك رأينا الإشارة وإن باقتضاب إلى اختلاف الدلالات قبل الترجيح.

ذهب عبد الوهاب بوحديبة استنادا إلى ما جاء في "لسان العرب" لابن منظور إلى أنّ "اللون الأسود لدى العرب ليس لونا سلبيّا، وهو قليلا ما يتضمّن الإحالة

---

[1] راجع القصّة مثلا في: ابن هشام، **السيرة النبويّة**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2000، م1، ج2، ص ص 64- 65. وانظر قراءة للقصّة في: وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، تونس، تبر الزمان، 2001، ص ص 602- 603.

[2] الجاحظ، **الحيوان**، ج1، ص 299.

[3] وحيد السعفي، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، ص ص 182- 183.

[4] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 9، ص 138.

على الحزن، ولا يرمز بالضرورة إلى الشرّ، والجذر (س، و، د) يعني التحكّم، والقيادة، والسلطة، والمجد، والسؤدد، والجرأة، والحيلة، وكثرة العدد"[1]. ويستنتج بوحديبة تبعا لهذه الدلالات الّتي يحيل عليها الاسم[2] أنّ "الموقف تجاه اللون الأسود مختلف جذريّا [لدى العرب] عمّا يمكن أن نجده في الثقافات المسيحيّة حيث يرمز الأسود إلى الشرّ"[3]. ووجد في التغنّي بجمال العيون السود، والشعر الأسود، واللحى السوداء، وفي الإحالة على هدوء السريرة وسحر المجهول وحميميّة الليل ووحدة النفس وصفائها، وفي تفضيل الحبر الأسود، وفي سواد لباس خلفاء بني العبّاس، وفي قدسيّة الحجر الأسود وستائر الكعبة، وفي تواتر الأسود على أعلام بلدان العرب، ما يبرّر مذهبه فيجزم قاطعا أنّ الأسود لون محبوب لدى العرب وهو لون إيجابيّ[4].

إنّ مثل هذا الطرح لرمزيّة اللون رغم إغرائه، قد يفقد الكثير من أدوات إقناعه إذا تمت مقارنته بتصوّرات أخرى تحيل على النقيض، فالسواد "قرين الأرض والظلمة والنزول إلى طبقات الأرض السفلى وبعضها مساكن الجنّ [...] ولمّا كان السواد قرين عالم الجنّ كان صيد مطاياهم محظورا لأنّه انتهاك لحركة فضاء مقدّس ولذلك كان العرب قديما إذا صادوا قنفذا أو ورلا أو ما يعدّونه من مطايا الجان أطلقوا سبيله خوفا على فحل إبلهم أن يُصاب بأذى. وكذلك يمكن القول في الطيور

---

[1] " *Le noir (aswad ou encore ak'hal) n'est pas une couleur négative. Il implique rarement le deuil et ne symbolise pas uniformément le mal. La racine s w d signifie le commandement, la chefferie, l'autorité, la dignité, la noirceur, l'audace, la ruse, le nombre*", Abdelwahab Bouhdiba, "*Les arabes et la couleur*" in ***Culture et société***, Tunis, 1978, p 80.

[2] حول دلالات أسماء الألوان في العربيّة أنظر: Alfred Morabia, " *Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique*", in ***Studia Islamica,*** XXI, (1965), pp 61-99. وانظر أيضا بعض الإشارات إلى تلك الدلالات في: صالح أحمد العليّ، "الألوان في الحضارة العربيّة في العهود الإسلاميّة الأولى"، **مجلّة المجمع العلمي العراقي**، العدد 26 (1975)، ص ص 71- 107؛ والعدد 27 (1976)، ص ص 63- 101.

[3] " *L'attitude vis-à-vis du noir est donc radicalement différente de celle que nous pouvons trouver dans les cultures chrétiennes ou le noir symbolise le mal*", *Ibid.*, p 81.

[4] أنظر كلّ ذلك في المرجع السابق، ص ص 81- 82.

السود"[1]. ولا يمكن أن نغفل في هذا المقام عن الإشارة إلى ما يرمز إليه اللون الأسود في النصّ القرآني، فقد اقترن فيه بالشؤم والغيظ والغضب[2]، وارتبط بجزاء الكافرين في الآخرة حيث تكون وجوههم مسودّة في مقابل وجوه المؤمنين بيضاء[3].

وحتّى لا نحيد كثيرا عن موضوعنا الأساسيّ يمكننا الاطمئنان إلى اعتبار سواد الذبائح في قصّة ولادة الحجّاج كما رواها المسعودي من الدلالات على الشرّ خاصّة إذا تمّ قرنه ببقيّة العناصر المكوّنة للقصّة من تشويه خلقيّ ورفض لثدي أمّه وتدخّل للشيطان المتجسّد. وبذلك يصبح سواد الذبائح عنصرا من عناصر دنس القربان فيتكرّس بالتالي العنف ذلك أنّ " كلّ شيء في القرابين يُحدّث بالعنف، والعنف كان في البدء من عالم الربّة، وها الثقافات الكثيرة تشهد على الأمر وتروي قصص الفساد والتشويه والطرد والبتر والذبح والقتل وسفك دماء الأبرياء"[4].

ج) تجسّد الشرّ:

إنّ الدنس والعنف اللّذين لحقا الحجّاج منذ ولادته ضرب من التبرير البعدي لما نُسب إليه من سفك للدماء، فصوّرت أجيال المسلمين المتلاحقة بطشه الماديّ وولعه بالقتل وألحّت أيضا على جرأته على المقدّس فقد كان الحجّاج على ما تروي الأخبار " ينقض عرى الإسلام"[5]، ومن المسلمين من كفّره، " وممّا كفّرت به الفقهاء الحجّاج بن يوسف قوله والناس يطوفون بقبر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ومنبره [...]: إنّما يطوفون بأعواد ورمّة"[6]، وبذلك" ما بقيت لله عزّ وجلّ حرمة إلاّ وقد ارتكبها"[7]. ونسب إليه من الأقوال ما يخرجه من الملّة، فنقل تجرّؤه على الأنبياء، ومن ذلك ما رواه عنه الصلت بن دينار: " وسمعته على منبر واسط وتلا هذه الآية: وَهَبْ لِي مُلْكًا لاَ يَنْبَغِي لأحَدٍ مِنْ بَعْدِي، قال: والله إن كَانَ سُلَيْمَانُ لَحَسُودًا"[8]، ونُقلت عنه أخبار تبيّن معاداته لأعلام من الصحابة فقد سُمع قوله:

---

[1] محمّد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ص ص 542- 543.

[2] النحل16/ 58؛ الزخرف43/ 17.

[3] آل عمران3/106؛ الزمر39/ 60.

[4] وحيد السعفي، **القربان في الجاهليّة والإسلام**، ص 137.

[5] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 157.

[6] المبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، ج1، ص 130.

[7] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 153.

[8] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 149.

"عبد الله بن مسعود رأس المنافقين، لو أدركتُه لأسقيتُ الأرض من دمه"[1]، ولم يختلف الأمر كثيرا مع آل البيت فقد " أنكر يوما أن يكون الحسين من ذرّيّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لكونه ابن ابنته"[2].

ومن المهمّ هنا الانتباه إلى ما يجمع بين مختلف هذه الأخبار فنحسبها تصبّ في أمر مشترك واحد هو الانحياز للأمويّين، فقد رأى الحجّاج في دعاء سليمان حسدا باعتبار ارتباط الملك بدولة بني أميّة، وكان حنقه على ابن مسعود والحسين في الحقيقة إشارة إلى معاداة كلّ من يختلف مع الأمويّين، في استحضار لخلاف ابن مسعود مع عثمان بن عفّان وخروج الحسين بن عليّ على يزيد بن معاوية. بل إنّ إحجام الحجّاج على عدم تجاوز المحظور لم يكن لوازع دينيّ أو خوف من التعدّي على المقدّس بقدر ما كان خوفا على بني أميّة وتفكيرا في دوام ملكهم وهذا ما يكشف عنه بوضوح خبر المسعودي: "وكتب عبد الملك إلى الحجّاج: جنّبني دماء آل أبي طالب فإنّي رأيت المُلك استوحش من آل حرب حين سفكوا دماءهم؛ فكان الحجّاج يتجنّبها خوفا من زوال الملك عنهم لا خوفا من الخالق عزّ وجلّ"[3].

ومن الملاحظ بالإضافة إلى ذلك أنّ الحجّاج بتعصّبه الشديد للأمويّين قد أحاط نفسه بالأعداء من كلّ الاتّجاهات فحصل شبه اتّفاق على كرهه، فعاداه الخوارج والشيعة والسنّة، ومن هنا كان عدوّا مشتركا لدى المجموعة الإسلاميّة بمكوّناتها المختلفة وقلّما تتّفق تلك المكوّنات على بغض شخصيّة مثل اتّفاقها على بغض الحجّاج. وهذا ما يفسّر انتقام الأخبار على اختلاف مصادرها من الحجّاج، وهو انتقام سيتّخذ طابع الرمزيّة وتجسّد ذلك بالخصوص في ما ورد من روايات حول وفاة الحجّاج ومصيره الأخرويّ.

4. الثأر الرمزي:

لا يمثّل الثأر مجرّد استرجاع للحقّ أو التشفّي وإنّما قد يتجاوز ذلك إلى الاضطلاع بوضع حدّ للعنف والقتل ممّا يجعله أمرا ضروريّا ويكون الحديث هنا عن

---

[1] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 149.
[2] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 146.
[3] المسعودي، **مروج الذهب**، ج3، ص 140.

"واجب الثأر" جائزا[1]. والثأر قد يتجاوز "الثأر الخاص" إلى "الثأر العام"[2]. ونرى أنّ أخبار وفاة الحجّاج ومصيره كما صوّرتها كتب التاريخ الإسلاميّة لن تتجاوز مسألة الثأر من الحجّاج فكانت أخبار وفاته فرصة سانحة لذلك. وأوقفنا تقليبنا لتلك الأخبار على أنّ الأمر لم يتعلّق بقتل الحجّاج ماديّا بل بنسج عدد من القصص حول وفاته وزمانها وكيفيّتها لتكتمل الصورة بالحديث عن مصيره الأخروي.

من اللافت للنظر أن تكون وفاة الحجّاج لدى المؤرّخين المسلمين حدثا جللا تسبقه علامات وإشارات وتقرن الوفاة بالعقاب الأخرويّ وسوء المصير وهو ما يختزنه على سبيل المثال ما روي من أنّ الحجّاج " ركب يوما يريد الجمعة، فسمع ضجّة فقال: ما هذا؟ فقيل له: المحبوسون يضجّون ويشكون ما هم فيه من البلاء، فالتفت إلى ناحيتهم وقال: (اخْسَؤُوا فيها ولاَ تُكَلِّمُونَ) [المؤمنون108/21]، فيُقال إنّه مات في تلك الجمعة"[3].

ونكاد نؤكّد أنّ هدف الخبر هو قرن وفاة الحجّاج بالآية الواردة فيه وهي المحيلة على المعذّبين في جهنّم في الآخرة وفق السياق القرآني، فتضمين الآية على لسان الحجّاج لم يكن اعتباطيّا بقدر ما كان ربطا له بمصيره. ونحسب أنّ الأمر لا يخرج عن تصوّر للموت والحكم له بالإيجابيّة أو عليه بالسلبيّة وفق ما تحمله المجموعة من آراء حول الشخصيّة المتوفّاة أو كذلك وفق طريقة موتها المرتبطة بنظام كامل من المعتقدات[4].

وإذا كانت وفاة الحجّاج في خبر المسعودي السابق مثالا على الموت السلبي المقترن بالعذاب الأخروي فإنّ وجود أخبار أخرى تذهب إلى نقيض ذلك فتتضمّن

---

[1] " *C'est parce que le meurtre fait horreur, c'est parce qu'il faut empêcher les hommes de tuer que s'impose le devoir de la vengeance*", René Girard, ***La violence et le sacré,*** p 31.

[2] *Ibid.* p 32.

[3] المسعودي، مروج الذهب، ج3، ص 138.

[4] حول تقسيم الموت نوعيّا إلى إيجابيّ وآخر سلبيّ وبعض خلفيّات التقسيم راجع، رجاء بن سلامة، **الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم**، تونس، دار الجنوب للنشر، 1997، ص ص 41-68.

آيات محيلة على الجنّة والثواب واطمئنان النفس[1] ممّا يجعلنا نذهب إلى أنّ استغلال شيء من آيات القرآن المرتبطة بالنعيم أو الجحيم وتضمينه تقنية يتمّ الاستناد إليها عند ذكر أخبار الوفاة لتأكيد المصير الأخروي والإشارة إليه.

أ- الدعاء وانقشاع الغمّة:

لقد كان مقتل سعيد بن جبير (ت 94 هـ) مرتبطا في الأخبار وثيق الارتباط بوفاة الحجّاج ومصيره الأخروي وردّدت كتب التاريخ أخبارا مفادها أنّ الحجّاج كان " إذا نام يراه في منامه يأخذ بمجامع ثوبه فيقول: يا عدوّ الله، لم قتلتني؟ فيقول: مالي ولسعيد بن جبير! مالي ولسعيد بن جبير!"[2]. ولعلّ اقتران مقتل ابن جبير ووفاة الحجّاج مرتبط بتقارب موتهما، وهو تقارب سمح بربط صلات متخيّلة ورمزيّة بين الرجلين. ومن بين ذلك اعتبار موت الحجّاج ضربا من الاستجابة لدعاء ابن جبير الّذي كان، على ما يُروى، آخر من قتلهم الحجّاج[3]. فقد نُقل أنّ سعيد بن جبير دعا قبل مقتله قائلا: "اللهمّ لا تسلّط الحجّاج على أحد يقتله بعدي"[4]. وروي أنّ الداعي بذلك كان الحسن البصري وذلك أنّه لمّا سمع بمقتل ابن جبير " فقال: اللهمّ يا قاصم الجبابرة اقصم الحجّاج، فما بقي إلاّ ثلاثاً حتّى وقع الدود في بطنه فمات"[5]. وسواء تعلّق الدعاء بابن جبير أو بالحسن البصري فإنّ المهمّ هنا أنّ ذلك الدعاء الصادر عن تابعيّيْن تكنّ لهما الأجيال الإسلاميّة عموما كلّ التبجيل كان دعاء مستجابا.

إنّ الدعاء بالخير أو بالشرّ تقنية أخرى تلجأ إليها الكتابة التاريخيّة لتبرير حدث أو تفسيره، غير أنّ تلك التقنية تقرن المحايث بالمتعالي باعتبار أنّ الدعاء يمثّل صلة الإنسان بالمطلق أو الإلهيّ، ولذلك عُدّ من علامات نبوّة الأنبياء وإعجازهم ذلك "أنّ الله تعالى لمّا فضّل الأنبياء على جميع خلقه تميّزوا بطلب

---

[1] الآيات الأشهر في هذا المجال هي آيات الفجر 89/ 27- 30: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي).

[2] **تاريخ الطبري**، ج4، ص 1306.

[3] ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1992، ج7، ص 3.

[4] المسعودي، **مروج الذهب**، ج3، ص 136.

[5] ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1992، ج7، ص 9.

المصلحة فخصّوا بإجابة الأدعية ليكون عونا على ما كلّفهم وآية على من أنكرهم، فدخل بهذا الامتياز في أقسام الإعجاز"[1].

ومن هنا يمكننا اعتبار إلحاح الأخبار على أنّ موت الحجّاج يمثّل استجابة لدعاء رجلين صالحين قد كان من باب إقحام المقدّس في موته. وعادة ما تلجأ عمليّة إقحام المقدّس في البشريّ إلى المادّة فتختار أعوانها حسب ما تريد تمريره، فكانت الدودة في حالة الحجّاج هي العون، ولا نحسب الأمر اعتباطيّا بل إنّه مختار اختيارا. ونذهب إلى أنّه من القوالب المستعملة في قصص كثيرة كلّما تعلّق الأمر بإظهار العجز الكامن في الإنسان ومحاولة تحقير كلّ من رأى في نفسه القوّة والطغيان عبر تسليط أضعف مخلوقات الله عليه. ولا نرى الدود المسبّب لموت الحجّاج يختلف كثيرا عن الدود الّذي نخر جسد أيّوب من قبلُ وقد سكت على تجبّر فرعون وسار إليه[2]، ولا نراه بعيدا عن الدودة الّتي أكلت صحيفة قريش المعلّقة على الكعبة لتكشف لهم ضعفهم وقد توهّموا القوّة. ولا نحسبها بعد ذلك تختلف اختلافا كبيرا عن عنكبوت نسجت خيوطها فقامت صدّا أمام فرسان قريش وهم يتعقّبون النبيّ في هجرته.

ب- الموت والمصير:

تلحّ الأخبار على النبوءات بموت الحجّاج عند مرضه فقد " قال زياد بن الربيع الحارثي لأهل السجن: يموت الحجّاج في مرضه هذا في ليلة كذا وكذا. فلمّا كانت تلك الليلة لم ينم أهل السجن فرحا، جلسوا ينتظرون حتى سمعوا الواعية، وذلك ليلة سبع وعشرين من شهر رمضان، وقيل: كان ذلك لخمس بقين من رمضان"[3]. والملاحظ أنّ هذا الخبر يضيف إلى مسألة التنبّؤ بموت الحجّاج عنصرين مهمّين هما ردّة الفعل بعد "التبشير" بموت الحجّاج وزمن الوفاة، ونرى في العنصرين مناسبة للتحليل والوقوف على ما يحملانه من رمزيّات.

لقد أصبح الموت في الخبر ضربا من البشارة بالخير[4] يدلّ على ذلك فرح أهل السجن، وهذا ما يخرج الموت من دلالته الأصليّة المقترنة بالفزع والأهوال ليكتسب

---

[1] الماوردي، **أعلام النبوّة**، ص 142.

[2] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج1، ص 99.

[3] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 159.

[4] عُرّفت البشارة بأنّها: "كلّ خبر صدق تتغيّر به بشرة الوجه، ويستعمل في الخير والشرّ، وفي الخير أغلب"، الجرجاني، **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2000، ص 49.

صبغة إيجابيّة ناتجة عن النظرة إلى الميّت، فموت الحجّاج سيصبح نوعا من رفع البلاء وانقضاء لعهد طاغية وعدوّ. وستسعى الأخبار إلى التبسّط في تكريس هذا المعنى من خلال عرض مواقف عديدة تمثّل ردود الأفعال إثر العلم بموت الحجّاج.

لقد صُوّر موت الحجّاج على أنّه رفع للنقمة والشرور بل كان مدعاة للفرح والاحتفال فقد "قال يونس النحوي: أنا أذكر عرس العراق، فقيل له: وما عرس العراق؟ قال: موت الحجاج سنة خمس وتسعين"[1]. وستتجسّد مظاهر الفرحة والاحتفال في عدد من مواقف التابعين بالخصوص فروي " عن ابن طاوس عن أبيه أنّه أخبر بموت الحجّاج مرارا، فلمّا تحقّق وفاته قال: (فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ). وروى غير واحد أنّ الحسن لمّا بُشّرَ بموت الحجّاج سجد شكرا لله تعالى، وكان مختفيا فظهر، وقال: اللهمّ أمتّه فأذهبْ عنّا سنّته. وقال حمّاد بن أبي سليمان: لما أخبرت إبراهيم النخعي بموت الحجّاج بكى من الفرح". والواضح أنّ هذا الحشد لمواقف الابتهاج وشكر الله والفرح يخدم غرض اعتبار موت الحجّاج نعمة من نعم الله، والملاحظ أيضا أنّ هذه المواقف كانت منسوبة إلى أعلام بارزين من التابعين المشهورين بورعهم وتقواهم والمعروفين بفقههم وروايتهم الحديث وغير ذلك[2] ممّا يذهب بنا إلى اعتبار ذلك مندرجا ضمن شرعنة الاحتفال بموت الحجّاج، وبابا شارعا للاقتداء بسلوك هؤلاء التابعين الّذين ستؤمر الأجيال اللاحقة باتّباعهم.

ستتدعّم شرعية الاحتفال بموت الحجّاج بالزمن الذي حدّده الخبر فقد صادف أن كان " ليلة سبع وعشرين من شهر رمضان، وقيل: كان ذلك لخمس بقين من رمضان". ونحسب أنّ انتظار أهل السجن وتحديد زمنه يجعلان من الأمر ذا دلالة رمزيّة واضحة ترتبط بترقّب شبيه بترقّب ليلة القدر الّتي وإنْ وُجد اختلاف في تعيين زمنها إلاّ "أنّ جلّ المواقف القديمة والحديثة الواردة في أدبيّات التفسير

[1] ابن الجوزي، **المنتظم**، ج7، ص 4.

[2] صنّف عبد الغنيّ بن سعيد الأزدي (ت 409 هـ) كتابا سمّاه **كتاب المتوارين**، بيروت/ دمشق، دار القلم/ الدار الشاميّة، 1410 هـ. وفيه ذكر لمن هرب من الحجّاج بن يوسف وعدّ في الكتاب عشرة من التابعين أغلبهم معروف في مجالات الفقه والحديث والتفسير والقراءات وهم أبو عمرو بن العلاء، والحسن البصري، وعبد الله بن الحارث، وإبراهيم النخعي، ومجاهد بن جبر، وسليمان بن مهران الأعمش، وسعيد بن جبير، وعمران بن حطّان، وعون بن عبد الله.

القرآنيّ والحديث النبويّ والتاريخ الإسلاميّ عامّة تميل إلى اعتبار الليلة السابعة والعشرين من رمضان هي ليلة القدر"[1]، بل إنّ الحديث عن الخمس الأواخر من رمضان في الخبر يمكن اعتباره ضربا من الإلحاح على اقتران موت الحجّاج بليلة القدر وهي تلتمس تقريبيًا في العشر الأواخر من رمضان. لقد كان ترقّب المسجونين لموت الحجّاج في تقديرنا صورة من انتظار المسلمين ليلة القدر بما تحمله من بشائر وبما تعلّق بها من فضائل في المتخيّل الإسلامي[2] فيأخذ الموت هنا دلالات مناقضة لدلالاته الأصليّة المحيلة على الهلع والخوف ويصبح أمرا مفرحا وباعثا على الاحتفال.

ومن هنا نقدّر أنّ اختيار زمن موت الحجّاج كان اختيارا رمزيّا بامتياز. وقد لا نغالي إذا استحضرنا هنا أسباب نزول سورة القدر97 وقد اشتهرت من بينها روايات تقرنها ببني أميّة وتنبّؤ الرسول بملكهم، من قبيل ما روي عن الحسن بن عليّ: " إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أُريَ في منامه بني أميّة يعلون منبره خليفةً خليفةً، فشقّ ذلك عليه فأنزل الله: (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ) و(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ القَدْرِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ القَدْرِ لَيْلَةُ القَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ)، يعني مُلْكَ بني أميّة، قالَ القاسم: فحسبنا ملك بني أميّة فإذا هو ألف شهر"[3]. ويبدو أنّ مثل هذا الاعتبار قد تكرّس زمن العبّاسيّين في إطار الصراع السياسي مع الأمويّين وهو ما جاء واضحا مثلا في ثنايا الكتاب الّذي أمر المعتضد بإخراجه سنة 284 هـ[4].

لم تشفع للحجّاج توبته ولا ما عبّر عنه في آخر حياته من رجاء لرحمة الله فروي أنّه " لمّا حضرت الحجّاج الوفاة أنشأ يقول:

يا ربّ قد حلف الأعداء واجتهدوا ... بأنّي رجل من ساكني النار

---

1 بسّام الجمل، **ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي**، دمشق، 2007، ص 37، وانظر هناك مختلف الآراء المتعلّقة بزمن ليلة القدر ودلالاته ص ص 30- 40.

2 راجع في ما يتعلّق بتلك الفضائل ومظاهر المتخيّل فيها: بسّام الجمل، **ليلة القدر في المتخيّل الإسلامي**، ص ص 20- 26.

3 **تفسير الطبري**، ج3، ص 287.

4 نصّ الكتاب في: **تاريخ الطبري**، م6، ص ص 2156- 2160، وفي هذه النقطة تحديدا أنظر ص 2158 وقد جاء في النصّ: " ومنه ما أنزل الله على نبيّه في سورة القدر (ليلة القدر خير من ألف شهر) من ملك بني أميّة".

أيحلفون على عميـــاء ويحـــهـم ... ما علمهم بعظيم العفو غفّـار"[1]

لقد كان طَمَعُ الحجّاج في النجاة صورة أخرى من صور الطغاة والجبابرة يأتيهم الموت فيوقنوه فيسعون إلى الاستغفار. كذا رأت الأخبار تقديم نهايته كما قدّمت نهاية فرعون إذ كان مشرفا على الهلاك غرقا في البحر فآمن طلبا للغفران غير أنّ القصّة قطعت أمامه الطريق: " فنادى فرعون آمنت. قال ابن عبّاس: جاء جبرائيل إلى النبيّ فقال: يا محمّد، لو رأيتني وأنا أدسّ من حمأة في فم فرعون مخافة أن تدركه الرحمة"[2]. وحتّى لا يرتاب النّاس في أمر فرعون وغرقه أُخْرِج جسده عبرة للنّاس باستدعاء الحجّة الماديّة "فكان يقال لو لم يخرجه الله ببدنه حتى عرفوه لشكّ فيه بعض الناس"[3]، ولم يختلف الأمر لاحقا مع الحجّاج فعاين أهل الدنيا عذابه في قبره فروي " عن الأعمش، قال: قيل ليزيد بن أبي مسلم أنّ الحجّاج يُسمع صياحه من قبره، قال: فانطلق في نفر من أصحابه إلى قبره فسمع الصياح"[4].

جاءت هذه القصّة بمثابة الدليل المحسوس على إقرارات ونبوءات ورؤى كثيرة تجعل الحجّاج من أصحاب الجحيم. وقد وقفنا في كتب التاريخ والتراجم وغيرها على ما يكشف عن تكثيف الروايات والأخبار في هذا المجال. فقد كان عذاب الحجّاج الأخروي تحقيقا لما كان يرجوه أعلام من المسلمين فها إنّ يزيد الرقاشي عند الحسن البصري يقول: "إنّي لأرجو للحجّاج، فقال الحسن: إنّي لأرجو أن يخلف الله رجاءك"[5]. وكان اليقين من مصير الحجّاج الأخروي مُسْتَندا في الفتيا والتفسير فقد "حلف رجل بطلاق امرأته أنّ الحجّاج في النار، فأتى امرأته فمنعته نفسَها، فسأل الحسن بن أبي الحسن البصري فقال: لا عليك يا ابن أخي، فإنّه إن لم يكن الحجّاج في النار، فما يضرّك أن تكون مع امرأتك على زنا"[6]. وسُئل إبراهيم النخعي: "ما ترى في لعن الحجّاج؟ قال: ألم تسمعْ لقول الله تعالى (ألاَ لَعْنَةُ اللهِ على الظّالِمينَ)؟ فأشهد أنّ الحجّاج كان منهم"[7].

---

[1] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 158.

[2] ابن الجوزي، **المنتظم**، ج1، ص 349.

[3] **تاريخ الطبري**، ج1، ص 142.

[4] ابن الجوزي، **المنتظم**، ج7، ص 5.

[5] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1997، ج5، ص 308.

[6] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج5، ص ص 307- 308.

[7] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج5، ص 308.

ولا نروم في هذا المقام تعديد الشواهد الدائرة في هذا المعنى القاطع بمصير الحجّاج فهي كثيرة، والمهمّ هنا أنّ شتات أخبار الموت والمصير يجعلنا نذهب إلى أنّ أخبار المصنّفين جعلت الحجّاج من اليائسين من الغفران فقد حكمت عليه بالكفر الّذي لا توبة منه فجُمع ما " كفّرت به العلماءُ الحجّاج"[1]. واستحقّ بذلك كلّه اللعنة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك كلّه ما نقف عليه في الأخبار من تقديم الحجّاج في صورة المستكبر المعجب بنفسه تشهد على ذلك خطبته في أهل الكوفة حين قدمها واليا وصعد المنبر متلثّما " فكشف لثامه عن وجهه وقال:

أنا ابن جلا وطلاّع الثنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني
صليبُ العود من سلفي نزار... كنصل السيف وضّاح الجبين
أخو خمسين مجتمع أشدّي ... ونجّذني مداورة الشؤون"[2]

وبذلك كلّه تكتمل الصورة ويصبح الحجّاج مثالا آخر من إبليس الّذي أهبط من الجنّة بعد أن أصابه العجب والغرور والاستكبار فيئس من المغفرة واستحقّ اللعن.

الخاتمة

لقد حاولنا جمع شتات صورة الحجّاج بن يوسف الثقفي كما قدّمتها كتب القدامى من مؤرّخين وأدباء وغيرهم لإعادة تركيبها بغاية الوصول إلى ملامحها ولكن أيضا للوقوف على المنطق الّذي يسيّرها وما يمكن أن يكون حاملا عليها وما يحكمها من خلفيّات فكريّة وحضاريّة. وقد أشرنا في ثنايا البحث إلى تعدّد تلك الخلفيّات فكانت دينيّة عقائديّة أحيانا وهو ما فسّرنا به حنق الشيعة على الحجّاج وتشنيعهم عليه، وكانت الخلفيّات أيضا قبليّة قديمة رأينا بعض مظاهرها في علاقة قريش بثقيف وانسحبت على مكّة والطائف، ولعلّ كلّ ذلك التبس بدوره بالتاريخ الديني وهو ما بيّنّاه من خلال إبراز علاقة النبيّ بثقيف والطائف أثناء دعوته. وبالإضافة إلى ذلك لم نهمل ربط الصورة بنماذج متكرّرة في الفكر البشري عموما كالتصوّرات المتعلّقة بأصل العنف والقرابين ومصدر الشرور والسعي الدؤوب الدائم إلى تفسيره.

---

[1] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج5، ص 310- 312.

[2] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج5، ص 278.

وبالرغم من كلّ ذلك فإنّنا لاحظنا أنّ الخلفيّة السياسيّة كانت حاضرة باستمرار في ما وراء أخبار الحجّاج الّذي ترجم له العبّاسيّون وقدّموا لنا ولادته وحياته وسلوكه وموته ومصيره على الشاكلة الّتي رأينا. ومن هنا أردنا التركيز على هذه الخلفيّة السياسيّة الّتي رمناها خاتمة ممكنة لهذا العمل.

لقد كان الحجّاج رمزا للأمويّين فتمّ اللجوء إلى الصورة والرمز لكتابة تاريخه وتقديم شخصيّته، فشنّع عليه المؤرّخون ومن ثمّ تمّ التشنيع على الأمويّين عموما. وتقودنا مثل هذه الملاحظة إلى تأكيد أنّ صورة الحجّاج كما رُسمت في كتب التاريخ الإسلاميّة لم يُقصد منها الشخص الفرد في حدّ ذاته في كلّ الأحوال بقدر ما كانت تتجاوز الفرد إلى صورة الدولة الّتي دافع عنها ذلك الفرد وكان رمزا من رموزها. ومن هنا وجب الالتفات إلى الصراع السياسي بين الأمويّين والعبّاسيّين الّذي تدخّل بشكل واضح في توجيه كتابة التاريخ وهي كتابة كانت مستجيبة لتوجّهات الدولة الّتي أنتجتها فرفعت من شأنها وشيطنت خصومها، وهو أمر ترجمته أخبار كثيرة من بينها الخبر الدالّ الّذي رواه يزيد بن حوشب " قال: بعث إليّ أبو جعفر المنصور فقال: حدّثني بوصيّة الحجّاج بن يوسف[...] فقلت: باسم الله الرحمان الرّحيم، هذا ما أوصى به الحجّاج بن يوسف، أنّه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّدا عبده ورسوله، وأنّه لا يعرف إلا طاعة الوليد بن عبد الملك عليها يحيا، وعليها يموت، وعليها يبعث[...] قال: فرفع أبو جعفر رأسه إلى أبي العبّاس الطوسي – وكان قائما على رأسه – فقال: هذه والله الشيعة لا شيعتكم"[1].

يقوم هذا الخبر شاهدا على اعتبار "أمويّة" الحجّاج سببا رئيسيّا في صورته الّتي رُسمت له في كتب التاريخ، وهي في أغلبها، "عبّاسيّة" الهوى. ومن اللافت للنظر أنّ بحثنا عن أصول الأخبار المتعلّقة بالحجّاج قادنا إلى التأكّد من أنّ عمدة ما ورد في كتب التاريخ في مصير الحجّاج بالخصوص والتشنيع عليه كان كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربّه الّذي خصّص لأخبار الحجّاج فصلا طويلا[2] نهلت منه كتب المؤرّخين المتأخّرين من قبيل ابن الجوزي في "المنتظم" وابن كثير" في البداية

---

[1] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج9، ص 159.

[2] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج5، ص ص 275- 316.

والنهاية". ونحسب أنّ لذلك الاعتماد دلالاته في مستوى ما أشرنا إليه في مقدّمة العمل من التداخل بين الأدبيّ والتاريخيّ، ولكن أيضا في مستوى الأسباب الكامنة وراء شيطنة الحجّاج وقد عددناه رمز الأمويّين. فابن عبد ربّه ومن خلال كتابه يمثّل أحد المصطلعين بالدفاع عن العبّاسيّين وإعلاء صورتهم وتمجيد خلفائهم، وكان كتابه الأشهر "العقد الفريد" مثالا على كتب الأخبار الأدبيّة الّتي سرّبت إيديولوجيّتها تصريحا وتلميحا[1] من خلال ما تتناقله من روايات دُوّنت في بلاط العبّاسيّين، فقد كان الغالب على صورة الأمويّين في كتب الأخبار الأدبيّة " الجانب السلبيّ. فعدا دهاء معاوية وورع عمر بن عبد العزيز وحزم عبد الملك بن مروان لا نكاد نجد إلاّ نقدا لهم وفضحا لمعايبهم"[2].

وبالإضافة إلى ذلك كلّه فإنّ احتفاء كتب الأدب بمثل هذه الأخبار يشي ببنيّة نشر الصورة اجتماعيًا فترسخ في المتخيّل الجمعي وترتقي إلى مكانة الحقيقة لدى عامّة النّاس ويأخذ الأدب بذلك وظيفته السياسيّة[3]. تلك الوظيفة هي الّتي تشي بها أخبار من قبيل " ولمّا قدم عبد الملك بن مروان المدينة نزل دار مروان، فمرّ الحجّاج بخالد ابن يزيد بن معاوية وهو جالس في المسجد، وعلى الحجّاج سيف محلّى وهو يخطر متبخترا في المسجد، فقال رجل من قريش لخالد: من هذا التختارة (كذا)[4]؟ فقال: بخ، بخ، هذا عمرو بن العاص"[5]، ومثل هذا الخبر سياسيّ بحت يستغلّ القدح في الحجّاج بالتركيز على خيلائه ولكنّه لا يفوّت

---

[1] حول علاقة الخبر الأدبي بالإيديولوجيا راجع: محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربي، دراسة في السرديّة العربيّة**، منشورات كليّة الآداب بمنّوبة، 1998، ص ص 642- 683، وقد فرّع تلك العلاقة إلى ما أسماه "الإيديولوجيا السافرة" ص ص 645- 661، و"الإيديولوجيا المقنّعة" ص ص 661- 679.

[2] محمّد القاضي، **الخبر في الأدب العربي، دراسة في السرديّة العربيّة**، ص 654.

[3] هذا ما قرّره ريجيس ديبراي (Régis Debray) في إحدى الأطروحات الأساسيّة لكتابه
Le Scribe : genèse du politique, Grasset, 1980.

[4] لم نقف في القواميس على هذه الصيغة الصرفيّة ونرجّح اشتقاقها من "ختر" ومنه "تختّر" الّتي تعني فيما تعنيه " مشى مشية الكسلان، وهذا أقرب ما يتلاءم مع سياق الخبر، أنظر الزبيدي، **تاج العروس**، والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (خ، ت، ر).

[5] ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج5، ص 280.

الفرصة لربط ذلك بعمرو بن العاص صاحب الدور الأشهر في ترجيح كفّة معاوية بن أبي سفيان على كفّة عليّ بن أبي طالب في التحكيم، فتطلّ الفتنة في كلّ مرّة من بين ثنايا الأخبار يُكتب تاريخ المسلمين من خلالها واستنادا إلى المواقف من أصحابها، وما ترتّب عليها لاحقا، ويختار التاريخ رموزه، وتتحوّل الحوادث إلى صور تتكرّس بالتكرار والتكثيف والتواتر وتفعل فعلها في عقول النّاس ومخيّلتهم.